مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتویؒ

استفادہ کا منہاج

ازقلم مولانا فخرالاسلام مظاہری علیگ

31 اقساط مکمل

قسط نمبر 1 (شوال، ذی قعدہ 1435ہجری مطابق اگست، ستمبر 2014ء)

ماہنامہ دارالعلوم دیوبند

قسط نمبر 2 (ذی قعدہ 1435ھ مطابق ستمبر 2014ء)

تا

قسط نمبر 31 (جمادی الاولی 1438ھ مطابق فروری 2018ء)

ندائے دارالعلوم وقف دیوبند

مسائلِ کلامیہ کے باب میں مصنّفاتِ امامِ نانوتویؒ استفادہ کا منہاج

از: ڈاکٹر مولانا فخرالاسلام مظاہری علیگ
ایم.ڈی میڈیسن،
پروفیسر احمد غریب یونانی میڈیکل کالج اکل کوا

حضرت شیخ الہند کی اُسی تحریک و ہدایت سے، جس میں حضرتؒ نے طالبانِ حقائق اور حامیانِ اسلام کو فہمائش کی ہے کہ ”تائید احکامِ اسلام اور مدافعتِ فلسفۂ قدیمہ وجدیدہ کے لیے حضرت خاتم العلماء کے رسائل کے مطالعہ میں کچھ وقت ضرور صرف فرماویں اور پورے غور سے کام لیں اور انصاف سے دیکھیں کہ ضروریاتِ موجودۂ زمانۂ حال کے لیے وہ سب تدابیر سے فائق اور مختصر اور بہتر اور مفید تر ہیں یا نہیں“، اسی ہدایت ونصیحت سے متأثر ہوکر تصنیفاتِ نانوتویؒ سے استفادہ کے لیے دل میں ایک تحریض پیدا ہوئی۔

اِن تصنیفات کا مطالعہ کرنے پر حضرت خاتم العلماء کی تقریر، تحریر، طرزِ استدلال اور اسلوبِ بیان کو دیکھ کر یہ اندازہ ہوا کہ اِن کتابوں میں شبہات واعتراضات کے کلی جواب ہی نہیں، بلکہ افکارِ حاضرہ کے حوالہ سے جزئیات وفروعات پر، اُن کا اطلاق بھی کیا گیا ہے، اسی طرح علمِ کلام کے حتمی وقطعی اصولوں پر تجزیاتی حیثیت سے نہ صرف سیر حاصل گفتگو موجود ہے؛ بلکہ احوالِ زمانہ کے تحت نئے علوم وفنون سے تعرّض کرتے ہوئے، نئے اصول وکلیات کی وضع وتدوین بھی موجود ہے؛ اور ساتھ ہی زمانۂ قدیم سے جاری ورائج متعین ومسلّم اصولِ موضوعہ کی تہذیب وتشکیلِ نو بھی۔

البتہ مطالعہ کے دوران زبان اور اصطلاحات کا مسئلہ ضرور سامنے آیا۔ مولانا نانوتویؒ کی ایک خاص زبان، ایک خاص طرزِ ادا، ایک خاص طریقۂ تعبیر اور مخصوص اصطلاحات ہیں؛ لیکن

اس کے ساتھ ہی جب اس پر نظر کی، کہ عصرِ حاضر میں زبان کا مسئلہ، ایسا کوئی مسئلہ نہیں ہے جو استفادہ میں رکاوٹ بنے؛ کیوں کہ ادب ولسان کے ساتھ ہی علوم وفنون کے تنوّع وتوسیع، انقسام وانشعاب اورمعیارات کے ''طبعی''، ''نفسی'' اور ''روحانی'' تفاوت کو دیکھتے ہوئے، سمجھ میں یہ آیا کہ صحیح قدراوراصلی اہمیت تو فارمولہ اوراصول کی ہے، اس سے قطع نظر کہ کس زبان میں اورکس تعبیر میں ظاہر کیا گیا ہے؛ کیوں کہ پیش کیے گئے فارمولوں اوراصول سے اگر مقصود حاصل ہوتا ہو یعنی یہ کہ شبہات کودور کیا جاسکتا ہو، ابہامات کورفع کیا جاسکتا ہواوردینی واعتقادی شبہات جوکہ روحانی امراض ہیں، اِن امراضِ متشابہہ کے مابین تشخیص فارقہ کی جاسکتی ہو، پھر اس فارمولے کوامثلہ، اجزار اورخارجی تشکیکاتی حوادث پر منطبق کرکے دکھلایا جاسکتا ہو، تو جوشخص یہ کام کردے زمانہ اس کی قدر کرے۔ رہا مسئلہ تعبیرات واصطلات کا تو اس کا تعلق متعلقہ علوم وفنون کی واقفیت سے ہے، رہیں مخصوص اصطلاحات تو ان کا فہم و ادراک تصانیف اورصاحبِ تصانیف سے مناسبت پر موقوف ہے۔(۱)

تقریر، تحریر، طرزِ استدلال اوراسلوب بیان:

مصنّفاتِ امام قاسم نانوتویؒ کے متعلق یہ بات مشہور ہوگئی ہے کہ علومِ قاسمیہ جوتحریری شکل میں موجود ہیں، وہ بہت دقیق، انتہائی مشکل اورفہم سے بالاتر ہیں؛ لیکن مطالعہ سے یہ اندازہ ہوا کہ یہ بات علی الاطلاق تمام تصنیفات کے متعلق صحیح نہیں ہے؛ بلکہ بعض کتابوں کی نسبت ہی یہ بات درست ہے کہ وہ بہت مشکل ہیں، پھر اِن مشکل کتابوں کے متعلق بھی یہ دیکھنا ضروری ہے کہ ان کے مخاطب کون لوگ ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسی کتابوں کے مخاطب امام نانوتویؒ کی تعلیم وتربیت میں رہے ہوئے ذہین؛ ذی استعداد مخصوص تلامذہ اورعلوم وفنون میں کمالِ درک رکھنے والے علمار ہیں۔ یہ ایسے حضرات ہیں جوروحانیات، وجدانیات، علومِ ظاہرہ وباطنہ اورعلومِ مکاشفہ ومعاملہ کے ماہر ہیں اورجن کے سامنے ایک طرف بوعلی سینا کا نہ صرف فلسفہ، شفا اوراشارات؛ بلکہ القانون کے مضامین بھی بالکل پامال تھے، دوسری طرف شیخ الاشراق کی اشراقی روحانیت دست بستہ معذرت خواہ تھی، جن کے براہینِ قاطعہ کے سامنے صحیفۂ فطرت کے رازہائے سربستہ سے پردہ اٹھانے والے، خوداپنے وضع کردہ فطری قوانین پر نظرِ ثانی کرنے یا کم ازکم اُن کے ''ضروری'' ہونے کے دعویٰ سے دست کش ہونے کے لیے مجبور تھے(۲)، وہ ''مطالبِ عالیہ'' اور ''معارج القدس'' کے عبور کرنے کے ساتھ ساتھ ''منقذ من الضلال'' سے آگاہ تھے؛ اسی لیے اُن کے ہاں

ایک طرف ابن العربی کے ''مثالی''، ''ملکوتی''، ''لاہوتی'' انکشافات وتحقیقات کی توجیہات موجود تھیں، تو دوسری طرف مجدد الفِ ثانی کے وحدۃ الشہود اور حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ کے وحدۃ الوجود کے مابین تناقض مرتفع تھا۔

ایسے حضرات کے سامنے جب مولانا محمد قاسم نانوتویؒ تقریر کرتے یا درس دیتے تو اس وقت افادۂ علوم کی عجیب شان ہوتی، حسبِ تصریح حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتویؒ (۳) ''عجائب وغرائب تحقیقات ہر فن میں بیان فرماتے۔'' ''اس طرح کے مضامین بیان فرماتے کہ نہ کسی نے سنے اور نہ سمجھے۔'' (۴) مولانا تھانویؒ نے یہ حکایت ذکر کی ہے کہ ''ایک صاحب سے جنھوں نے مولانا موصوف اور حضرت حاجی صاحب کا درس مثنوی سنا تھا، کسی نے پوچھا کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب اور حاجی صاحب کے مثنوی پڑھانے میں کیا فرق ہے؟ کہا کہ حضرت حاجی صاحب تو مثنوی پڑھاتے تھے اور مولانا نہ معلوم کیا پڑھاتے تھے۔'' (۵) درس کی کیفیت بیان کرتے ہوئے حضرت مولانا یعقوب نانوتویؒ نے یہ صراحت کی ہے کہ جب خواص اہلِ فہم کو درس دیتے تھے تو ''جو شخص طبّاع اور پہلے سے اصل کتاب سمجھا ہوا ہو، تب مولوی صاحب (امام نانوتویؒ) کی بات سمجھ سکتا تھا۔ حضرت شیخ الہندؒ جو حضرت امام قاسم نانوتویؒ کے تین نہایت ممتاز شاگردوں میں سے ایک ہیں (۶)، کا بیان کردہ یہ واقعہ بھی اہمیت کا حامل ہے جس کے راوی مولانا مناظر حسن گیلانی ہیں، وہ کہتے ہیں ''آدمی اپنے تجربہ اور مشاہدہ کا کیا کرے، حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ فرمایا کرتے تھے کہ ''دیکھ کر حضرت نانوتویؒ کے درس میں حاضر ہوتا اور وہ باتیں پوچھتا جو حضرت شاہ (ولی اللہ) صاحب کے کتب میں مشکل ہوتی تھیں''؛ لیکن ''شاہ صاحب کی کتاب میں جو انتہائی جواب ہوتا تھا حضرت نانوتویؒ اول ہی دفعہ میں فرمادیا کرتے تھے۔'' (۷)

علوم کی یہی شان شاگردوں کو لکھے مکاتیب میں جھلکتی ہے، مفتی سعید احمد پالنپوری مدظلہ فرماتے ہیں:

''چوں کہ آپ کے تلامذہ نہایت ذکی اور صاحبِ علم تھے؛ اس لیے ان کے نام صادر ہونے والے مکاتیب نادر مضامین پر مشتمل ہوتے تھے؛ مگر ساتھ ہی نہایت مختصر اور بے حد دقیق بھی ہوتے تھے، یوں سمجھئے کہ صرف اشاروں میں باتیں ہوتی تھیں۔'' (۸)

اِس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ علومِ قاسمیہ کے دقیق ومشکل ہونے کی جو شہرت ہے، وہ بے حقیقت نہیں ہے؛ کیوں کہ جہاں تک تصنیفاتِ امام نانوتویؒ کے مشکل ہونے کی بات ہے، تو

اس میں شک نہیں کہ بعض کتابیں یقیناً بہت زیادہ دقیق بلکہ اَدق ہیں۔ ان میں پہلا نمبر ''آبِ حیات'' کا ہے، جس کے متعلق سنا یہ گیا ہے کہ حضرت شیخ الہند نے مصنفِ علام سے سبقاً سبقاً پڑھی؛ اور یہ بھی سنا گیا کہ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے یہ کتاب چودہ مرتبہ پڑھی۔(۹) اس کے علاوہ اَدق ترین کتابوں میں ''قبلہ نما'' ہے، جس کے متعلق مفتی صاحب موصوف لکھتے ہیں کہ ''آخر کے تین رُبع بے حد مشکل ہیں...... حضرت مولانا اشتیاق احمد صاحب نے اِس کی قابلِ قدر خدمت کی ہے؛ مگر اس سے کماحقہٗ کتاب حل نہیں ہوئی۔'' اَدق کے بعد نمبر دقیق کا ہے، حضرت نانوتویؒ کی دقیق کتابوں میں ''تقریر دل پذیر، براہینِ قاسمیہ، مکاتیبِ قاسم العلوم، الخط المقسوم من قاسم العلوم'' شامل ہیں۔ اِن دقیق کتابوں میں علومِ عالیہ اور حکمتِ قاسمیہ جس شکل میں محفوظ ہیں، اُسے ایک بلیغ تمثیل کے پیرایہ میں حکیم الاسلام قاری محمد طیب صاحبؒ نے ظاہر فرمایا ہے کہ ''یہ حکمت ایک ایسے عظیم اور زرخیز ملک کی مانند ہے جس میں زندگی کی تمام ضروریات نہایت ہی منظّم طریق پر مہیا ہوں اور خزائن ودفائن کی کمی نہ ہو، وسائلِ نقل وحرکت سب جمع شدہ ہوں؛ مگر ملک میں پہنچنے کا راستہ گم، نہایت پیچیدہ اور دشوار گزار ہو، نہ راستہ کے نشانات ہوں جن سے کوئی راہ قطع کرسکے، نہ علائم وآثار ہوں، جن سے ملک کی زرخیزی اور آبادی کا پتہ چلتا ہو کہ نفع اٹھانے والے اُس کی طرف متوجہ ہوں اور سوائے مخصوص باخبر لوگوں کے، عامۃ الناس میں نہ کوئی اس ملک سے باخبر ہو، نہ اس میں پہنچ سکنے کی راہ پاتا ہو؛ ٹھیک اسی طرح حکمتِ قاسمیہ کے علوم ومعارف کے بھرپور خزانوں کا ایک ملک ہے؛ مگر اُس تک پہنچنے کے نشاناتِ راہ، عنوانات، مضامین، ضروری تشریحات، فُٹ نوٹ، علوم کی فہرستیں اور تراجم وغیرہ نہ ہونے کے سبب عامۂ علماء بھی اس سے مستفید نہیں ہوسکتے۔ تا بعوام چہ رسد''(۱۰) لیکن دوسری طرف حال یہ ہے کہ نہ صرف اِن دقیق و اَدق کتابوں میں؛ بلکہ امام المتکلمین کی تمام تصنیفات میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ خواص علماء جو ان تصنیفات سے مستفید ہوتے ہیں، وہ اِن کتابوں میں پائے جانے والے علوم وحِکم، دلائل و نتائج کے متعلق یہ محسوس کرتے ہیں کہ ان میں:

''مقدمات کی ترتیب طبعی، کہ اہم سے اہم نتائج گویا خود بخود نکلنے کے لیے اُبھر رہے ہیں، تقریر استدلالی، نہایت مرتب جو ذہن کو اپیل کرتی ہو، اس کی گہرائیوں میں اتر جاتی ہے اور ساتھ ہی حضرت والا کا شاخ در شاخ بیان مسئلہ کے تمام شقوق وجوانب پر اتنا حاوی اور اس کے تمام گوشوں کا اس درجہ واشگاف کنندہ ہوتا ہے کہ اس سے صرف وہی ایک زیر بحث مسئلہ حل نہیں ہوتا

بلکہ اس کے سیکڑوں امثال جو اُس کی زد میں آجائیں خواہ وہ کسی دوسرے ہی باب کے ہوں، اس اصولی طرزِ بیان سے حل ہوتے چلے جاتے ہیں؛ بلکہ قلوب پر کتنے ہی علوم ومعارف کے دروازے کھلتے جاتے ہیں، جن سے نئے نئے مسائل کا راستہ بھی ہموار ہوتا چلا جاتا ہے۔ اِس صورتِ حال سے آدمی یہ ماننے پر مجبور ہوتا ہے کہ شریعت کے اِس جزئیہ کی پُشت پر عقلی کلیات کی کس قدر کمک موجود ہے اور کتنے کلیے اور عقلی اصول اس ایک جزئیہ میں اپنا عمل کررہے ہیں جس سے وہ عقلی ہی نہیں، طبعی نظر آنے لگتا ہے۔ بقول حضرت عارف باللہ مولانا محمد یعقوب صاحبؒ (اولین صدر مدرس دارالعلوم دیوبند) کہ حضرت والا (امام قاسم نانوتویؒ) کے دماغ کی ساخت ہی خلقی طور پر حکیمانہ واقع ہوئی تھی؛ اس لیے بلا اختیار ان کے دماغ میں حکمت ہی کی باتیں آسکتی تھیں، جس سے ان کے ہاں جزوی مسائل کا کلام بھی کلیاتی رنگ اختیار کرکے ایک کلیہ بن جاتا تھا۔ اور اس سے وہی ایک جزئیہ نہیں؛ بلکہ اس جیسے سیکڑوں جزئیے حل ہوجاتے تھے، اور اوپر سے ان کا وہ کلی اصول کھل جاتا تھا، جس سے اس جزئیہ کا نشوونما ہوا ہے۔“

”بہرحال شرعی جزئیات کو اُن کے عقلی کلیات کی طرف راجع کرنا اور کلیات سے نادر جزئیات اور مقاصدِ دین کا استخراج کرلینا، یا متعدد جزئیات کے تتبع واستقرا سے ایک کلی اصول قائم کرکے ہزاروں جزئیات کا اس سے فیصلہ کردینا، آپ کا خاص علم اور علم کا خاص امتیازی مقام ہے۔“ (۱۱)

یہ تو وہ علوم عالیہ ہیں جن کے مخاطب خواص علما ہی ہوسکتے تھے؛ لیکن ان کے علاوہ حضرت نانوتویؒ کے ایک قسم کے علوم وہ بھی ہیں جو احکامِ اسلام کی صیانت، ضروریات ومعتقداتِ دین کی حفاظت اور غیروں کے حملہ کے مقابلہ میں اسلام کے دفاع کے نقطۂ نظر سے مدوّن ہوچکے ہیں، اور ان علوم کی شان یہ ہے کہ وہ علما کے لیے جس طرح عہدِ قاسمی میں مفید تھے، اسی طرح آج بھی نہ صرف مفید ہیں؛ بلکہ ان کی ضرورت آج کے دور میں زیادہ بڑھ گئی ہے؛ کیوں کہ آج منطقی جواب، عقلی استدلال اور قطعی اصولوں پر مبنی نتائج ہی لوگوں کو مطمئن کرسکتے ہیں۔ اِس لحاظ سے امام نانوتویؒ کے یہ علوم اسلام کا حفاظتی آہنی قلعہ ہیں اور خواص اور علما کے لیے مولانا تھانویؒ کی صراحت کے مطابق نہایت درجہ مفید اور ضروری ہیں۔ (۱۲)

اسی کے ساتھ ایک قسم کے علوم وہ بھی ہیں جو مواعظ وخطابات کے حوالہ سے جانے جاتے ہیں، ان کی افادیت عجیب ہے۔ حسب تصریح مولانا مناظر احسن گیلانیؒ، افکار کی اصلاح، عقائد

وخیالات کی تصحیح کے تعلق سے ''سہارنپور، دیوبند، میرٹھ خورجہ، رامپور، شاہجہاں پور، روڑکی وغیرہ میں سننے والوں کو خطاب و بیان کے جس ملکۂ فائقہ کے مسلسل تجربات ہوئے، اُن ہی کی بنیاد پر اربابِ علم وبصیرت میں مشہور ہوگیا تھا کہ ''مولانا محمد قاسم رحمۃ اللہ علیہ کی زبانِ مبارک پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ روح القدس کی تقریر ہورہی ہے۔'' (۱۳) ''آپ اپنی تقریروں میں مؤیَّد بروح القدس تھے، اس کا اندازہ شاہ جہاں پور کے میلہ خدا شناسی میں اُس صورت میں ہوا جب ہندوؤں، مسلمانوں اور دوسرے اَدیان و مذاہب کے ہزارہا افراد کو دیکھا گیا تھا کہ سننے والوں پر ''ایک کیفیت تھی، ہر کوئی ہمہ تن گوش ہوکے مولوی صاحب کی جانب تک رہا تھا، کسی کی آنکھوں میں سنتے ہیں آنسو، کسی کی آنکھوں میں حیرت۔'' پادریوں کی یہ حالت تھی کہ بے حس وحرکت، ایک پادری ایسے موقعہ کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے:

''اگر تقریر پر ایمان لایا کرتے تو اس شخص (یعنی مولانا نانوتویؒ) کی تقریر پر ایمان لے آتے۔'' اور کسی نے یہ بھی کہا: ''ایسی تقریریں بیان کیں کہ پادریوں کو جواب نہ آیا، کوئی اوتار ہوں تو ہوں۔'' (۱۴)

ہماری بات مسائلِ کلامیہ کے باب میں امام قاسم نانوتویؒ کی تصنیفات کے متعلق چل رہی تھی کہ وہ مقتضیاتِ عصر کے تحت حالاتِ حاضرہ میں بہت مفید ہیں، اس حوالہ سے مولانا عتیق الرحمٰن عثمانیؒ کی بات بہت اہم ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ''جن خوش نصیب افراد کو آپ کی تصنیفات اور خصوصاً 'حجۃ الاسلام، آبِ حیات اور تقریر دل پذیر' وغیرہ کے مطالعہ کا موقع ملا ہے اور انھوں نے ان گوہرہائے آبدار کی صحیح قدر و قیمت پہچاننے کی سعادت حاصل کی ہے، وہ اِس حقیقت سے انکار نہیں کرسکتے کہ مولانا مرحوم نے ان تصنیفات میں اسلام کو اور اس کی اصولی اور بنیادی تعلیمات کو ایسے ٹھوس اور ناقابل رَد عقلی اور مشاہداتی دلائل کے ساتھ پیش کیا ہے کہ کوئی سلیم الطبع اور متلاشیِ حق انسان اسلام کی صداقت وحقانیت کو تسلیم کرنے سے اِبا نہیں کرسکتا۔'' وہ مزید لکھتے ہیں:

''مولانا نانوتویؒ کی تحریروں کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ نہ بڑے بڑے فلاسفہ کے اقوال کا حوالہ دیتے ہیں، نہ کتابوں کی عبارت نقل کرتے ہیں اور نہ غیر مسلموں سے گفتگو کرتے ہوئے قرآن وحدیث کا ذکر درمیان میں لاتے ہیں؛ بلکہ خالص مشاہداتی اور محسوساتی امور کو جن کا کوئی شخص انکار ہی نہیں کرسکتا اور جو مسلماتِ عام کی حیثیت رکھتی ہیں، اُن کو آپ اپنی گفتگو کا اصولِ

موضوعہ بناتے ہیں اور پھر اسی پر اپنے دلائل وبراہین کی بنیاد قائم کرتے ہوئے چلے جاتے ہیں''۔(۱۵)

درحقیقت مولانا نانوتویؒ کا طرزِ بیان اور اسلوب یہی ہے، حتیٰ کہ حمد وثنا سے کتاب کی ابتدا کرتے ہیں تو یہی استدلالی وصف دعوتی رنگ لیے ہوئے نمایاں ہوتا ہے۔ بطور نمونہ ذیل کے اقتباسات ملاحظہ ہوں:

''ہزاروں حمد وسپاس اُس خالقِ بے چوں کو کہ جس نے عالم کو بنایا اور اس میں بنی آدم کو رتبہٗ اعلیٰ عطا فرمایا۔ ہزارہا نعمتیں عطا فرما کر سب سے بڑی ایک وہ نعمت دی کہ جس کے باعث سب کائنات سے اشرف ہوا۔ وہ کیا ہے؟ ایک جوہرِ بے بہا، عقلِ باصفا ہے کہ حق وباطل، نیک وبد، نفع ونقصان کے جاننے پہچاننے کے لیے ایسا ہے، جیسا سیاہ وسفید، زرد وسرخ، عرض وطول، اچھی بری شکل وصورت کے دریافت کرنے کے لیے آگ کی چمک، یا چاند، سورج، ستاروں کا نور ہے۔ مگر عجب اس کی قدرت کی نیرنگی ہے کہ ہر چیز کا ایک جدا رنگ ہے اور ہر شئ کا نیا ڈھنگ ہے۔ ہر ایک صورت جدا، سیرت جدا۔ کوئی اچھی، کوئی بری۔ کوئی کم، کوئی زیادہ، نہ کم زیادہ ہوسکے، نہ زیادہ کم ہوسکے، نہ اچھا برا، نہ برا اچھا۔ الغرض! عالم کو مختلف بنایا، تا (تاکہ) اُس کی قدرت اور اپنی بے اختیاری پر گواہی دیں۔ اسی طرح عقل میں سب کو متفاوت بنایا اور دانش وفہم میں اہلِ فہم کو مختلف پیدا کیا۔ سو جو باتیں کم فہموں سے رہ جاتی ہیں، اُس (ان) کو کامل عقل والے حل کرتے ہیں۔ اور جہاں کج فہم بچلتے ہیں، وہاں سے سیدھی عقل والے سیدھے نکلتے ہیں۔ اور اوروں کو سنبھالتے ہیں، اور آپ سنبھلتے ہیں۔

سو ہزاروں رحمتیں اُن کی جانِ پاک پر، کہ آپ بچے اور اوروں کو بچایا اور بہکے ہوؤں کو سیدھا راستہ دکھایا، خصوصاً اُس پر کہ جو ان سب میں بمنزل آفتاب کے ستاروں میں ہو۔ اور اُس پر، جو اس کے پیروؤں اور یاروں میں ہو۔(۱۶)

خالق کی معرفت کے لیے دعوتِ فکر دیتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں:

اس کے بعد گنہ گار، شرم سار، ہیچ مداں بندہ خیر خواہِ خلائق، سب ہندو، مسلمان، یہود، نصاریٰ، مجوس، آتش پرست کی خدمت میں بہ نظرِ خیر خواہی اپنے چند خیالاتِ پریشان کو جمع کرکے عرض کرتا ہے اور امیدوار ہے کہ سب صاحب اپنے تعصبِ مذہبی اور جی لگی باتوں کی محبت سے الگ ہوکر میری بات کو سنیں۔ اگر پسند آئے، قبول کریں، نہیں تو اصلاح فرمائیں۔ پر (لیکن)

ایک بار اول سے آخر تک دیکھ جائیں۔ اور بے سب دیکھے حرف گیر نہ ہوں، کہ شاید پہلی بات کا ثبوت آخر میں نکلے اور آخر کا اول سے کام چلے۔

مگر شدتِ تعصبِ اہلِ زمانہ اور ہر کسی میں خواہش کی پیروی کو دیکھ کر یوں ڈرتا ہوں کہ حسبِ مثلِ مشہور: ''نیکی برباد، گنہ لازم'' مجھے کیا کیا کچھ نہ کہیں گے۔ کوئی دیوانہ بتائے گا، کوئی خبطی بتائے گا؛ مگر مجھے کسی سے کیا کام؟ اپنے کام سے کام۔''(۱۷)

ماقبل میں مولانا عتیق الرحمٰن عثمانیؒ کے حوالہ سے ذکر کیا جا چکا ہے کہ حضرت مولانا نانوتویؒ کی بڑی خوبی یہ ہے کہ فلسفہ کی اصطلاحات اور علومِ عقلیہ کا بوجھ پڑھنے والے پر نہیں ڈالتے؛ چناں چہ مثالیں بہت آسان زبان میں روز مرہ بول چال کے مطابق اور رواج میں استعمال ہونے والے الفاظ ومحاورہ میں سمجھاتے ہیں۔ (۱۸) اور ایسے مسلَّمات سے گفتگو کرتے ہیں جو بدیہی بلکہ اجلی البدیہیات ہوتے ہیں، لیکن ان مسلَّمات کا استعمال کرنا ہر ایک کو نہیں آتا، مثلاً ذیل کا اقتباس ملاحظہ ہو:

''جو بات بے دلیل عقلِ غالب کے نزدیک مسلّم ہوتی ہے، جیسے دو دونی چار، اس کے خلاف پر سو دلیلیں بھی ہوتی ہیں، تو اس پر، وَرنہیں ہوسکتیں۔'' یعنی غالب نہیں ہوسکتیں۔ پھر اس بے دلیل والی دلیل سے ایک طرف تو عقیدۂ تثلیث کو باطل کیا۔ (۱۹) اور دوسری طرف آسمان کا ممکن الزوال ہونا، ثابت کیا۔ (۲۰) پھر یہی نہیں؛ بلکہ آسمان کا خرق والتیام اور ممکن الزوال ہونا ثابت کرنے کے بعد؛ دیکھیے کس انداز سے فہمائش کرتے ہیں:

''جنابِ من! دلائل سے اگر آسمان کے ٹوٹ پھوٹ جانے کا کوئی محال ہونا ثابت کرے، تو بعد اس کے کہ اس کا ممکن ہونا آفتاب کی طرح دانشمندوں کے لیے واضح ہو چکا ہے......، اس اپنے نہ جاننے، اپنی بے وقوفی اور بے علمی کی وجہ سے اس بات کے غلط ہونے میں متأمل نہ ہوگا۔ اسی طرح جب یہ واضح ہوگیا کہ ماسوا موجود اصلی کے، جو خداوند کریم کے (سوا) اور کوئی نہیں، سب کا وجود عارضی ہے، تو بے وقوف سے بے وقوف بھی اس بات کو سمجھ کر اس (آسمان) کے زوال کے ممکن ہونے میں ہرگز تأمل نہ کرے گا۔ پھر اگر افلاطون بھی زمین سے نکل کر آئے اور ہزاروں دلیلوں سے اِس بات کو ثابت کرے کہ آسمان کے وجود کا زائل ہو جانا اور اس کا معدوم ہونا محال ہے، تو گو (ایک عام آدمی ''بیوقوف سے بیوقوف بھی'' جو) ان دلیلوں کو نہ جانتا ہو؛ بلکہ ان کے سمجھنے کی بھی لیاقت نہ رکھتا ہو، یونہی کہے گا کہ ان دلیلوں میں کچھ نہ کچھ قصور ہے۔''

مثالیں آسان دینا، اصطلاحات کا بوجھ نہ ڈالنا، ایسے محسوسات ومشاہدات کو اصولِ موضوعہ بنا کر گفتگو کرنا جو مسلّماتِ عام کا درجہ رکھتے ہوں، امام المتکلمین کے یہ خاص کلامی اوصاف ہیں۔ پھر آسان مثالوں کا یہ معیار جس کا نمونہ ابھی آپ نے ملاحظہ فرمایا، مشکل دلائل دیتے وقت بھی قائم رہتا ہے، تحریر ذیل ملاحظہ ہو:

''جس کارخانے کو دیکھیے، ایک اصل پر قرار ہے۔ نورِ آفتاب کو دیکھیے تو ہزاروں مکانوں اور ہزاروں روشن دانوں میں جدا جدا جلوہ دکھلا رہا ہے، پر آفتاب کو سب کے ساتھ رابطہ ہے، عدد کے سلسلہ کو نظر کیجیے تو اول سے الی غیر النہایہ پھیلا ہوا ہے، کہیں دو ہیں، کہیں تین، کہیں چار، کہیں پانچ، کہیں دس، کہیں بیس، کہیں سو، کہیں ہزار، علی ہٰذا القیاس۔ اور اس پر کہیں جذر کہیں مجذور، کہیں حاصلِ ضرب، کہیں مضروب، کہیں مضروب فیہ، کہیں حاصلِ قسمت، کہیں مقسوم، کہیں مقسوم علیہ وغیرہ؛ پر سب کی اصل وہی ایک ہے۔''

''موجوں اور بلبلوں کے کارخانوں کو دیکھیے تو سب کی اصل وہی ایک پانی ہے، شاخوں کو دیکھیے تو سب کی اصل جڑ ہے، آدمی وغیرہ کو دیکھیے تو سب ایک اصل میں جسے انسانیت وغیرہ کہیے، مشترک ہیں۔ اسی طرح جس طرف نظر پڑتی ہے کوئی ایسا کارخانہ دیکھا نہیں جاتا کہ جس کا کوئی سِرِّ منشا نہیں۔ پھر اِن سِرِّ منشاؤں کو دیکھیے تو ان کا کوئی اور سِرِّ منشا ہے اور اسی طرح اوپر تک چلے چلو...... سارے عالم میں وجود کا اشتراک ہے، پر چوں کہ شئ مشترک عینِ اشیار متعددہ نہیں ہوسکتی تو (شئ مشترک اصل واحد ہی رہے گی، اس میں تعدد بھی نہیں ہوسکتا اور۔ف) تعدد کیوں ہو! (اس لیے کہ شئ مشترک تو ایک اصل ہے، اس کا جلوہ ہزاروں اشیار تک پہنچے گا اور وہ اصل واحد ہی رہے گی، لہٰذا۔ف) یوں سمجھ میں آتا ہے کہ وجود عینِ عالم اور عینِ موجودات نہیں۔'' (۲۱)

حضرت مولانا نانوتویؒ کی یہی خوبی ہے کہ اتنے بڑے مسئلہ کو اس قدر سادہ طریقہ سے سمجھا دیا کہ اس کے مشکل ہونے کا احساس بھی نہ ہونے دیا، ورنہ یہ بالکل حقیقت ہے کہ حضرت نے ان مثالوں سے جس بڑے مسئلہ کو حل کیا ہے، وہ ایسا اہم اور بنیادی مسئلہ ہے کہ اس کے سمجھ لینے سے نہ معلوم کتنے مسئلے حل کرنے کی کلید ہاتھ آجاتی ہے؛ چناں چہ یہیں سے شاید وہ دقیق مسئلہ بھی حل ہوجائے جس کی تفہیم ہمیشہ مشکل رہی ہے، اور جس کی گرہِ نیم باز غالباً اب تک وا نہیں ہوسکی ہے۔ مسئلہ، باری تعالیٰ کی صفت سے تعلق رکھتا ہے جس کا اصطلاحی عنوان ''لاعین ولاغیر'' ہے۔ فہمِ مسئلہ کے لیے نورِ بصیرت حاصل کرنے کی خاطر ایک طرف تو مولانا نانوتویؒ کی عقل وحکمت پر مبنی مذکورہ

وضاحت کو پیش نظر رکھیں، اور گرہِ نیم باز کو کھولنے میں ناخنِ اشرف کا استعمال کریں، یعنی اس تحقیق کا اطلاق کریں جو حکیم الامت کی زبانِ فیضان حق سے مظاہر علوم میں علماء وطلبا کے مجمع میں بیان کی گئی ہے (۲۲)، جسے ہم ذیل میں درج کرتے ہیں، مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں: ''قرآن یعنی کلام لفظی بدرجۂ کلام نفسی بنا بر تحقیقِ متکلمین حق تعالیٰ کی صفتِ ذاتیہ نہ ہو؛ مگر ذاتِ حق سے اس کو ایسی نسبت ہے، جیسے شعاع کو آفتاب سے، پس ایک قرص آفتاب ہے کہ وہ اس کی ذات ہے، دوسری اس کی صفت نور جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے، تیسری شعاع، چوتھی زمینِ منور۔ یہ شعاع نہ تو نور قائم بالشّمس کی طرح ہے، نہ شمس سے متصل ہے اور نہ زمین کی طرح شمس سے بالکل منفصل۔''

''اسی طرح کلام لفظی نہ صفاتِ ذاتیہ کی طرح ذات کے ساتھ قائم اور نہ دوسرے حوادث کی طرح بعید التعلق؛ بلکہ باوجود حادث ہونے کے دوسرے حوادث سے زیادہ شدید التعلق، اور اسی شدتِ تعلق کے سبب اس کو کلام اللہ کہا جاتا ہے؛ دوسرے کلامِ حادث کو کلام اللہ نہیں کہا جاسکتا۔'' (۲۳)

یہ تو باری تعالیٰ کی ایک صفت یعنی کلام اللہ کی بات تھی؛ لیکن کل صفات بھی چوں کہ لاعین ولا غیر ہیں، لہٰذا مولانا تھانویؒ کی مذکورہ تمثیل میں صفاتِ ذاتیہ کی مثال شمس کی مذکورہ تمثیل میں ''نور'' سے ہوجائے گی، جس کو حضرت مولانا نانوتویؒ نے دوسری تحریروں میں حل فرمایا ہے، وہاں ملاحظہ کرنا چاہیے۔ یہاں پر تو مقصودِ ذکر یہ ہے کہ حضرت نانوتویؒ نے وجود وعدم سے متعلق جو کلیہ قائم کیا ہے اور اس کے تحت جو مثالیں ذکر کی ہیں، ان میں صرف یہی خوبی نہیں ہے کہ وہ مخاطب کے نزدیک بھی ثابت شدہ اور مسلّم ہیں؛ اور یہ کہ صانع کا موجودِ اصلی ہونا ان سے ثابت ہوجاتا ہے؛ جیسا کہ آگے چل کر ثابت کیا بھی گیا ہے؛ بلکہ یہ کلیہ ایسا مفید، مؤثر اور مضبوط ہے کہ جو ہلائے نہیں ہلتا اور کبھی نہیں ٹوٹتا اور پچاسوں (۲۴) مسئلے اسی ایک کلیہ اور اس کلیہ کے تحت مذکورا مثلہ سے ثابت ہوتے چلے جاتے ہیں۔ (۲۵)

چند مثالیں جن سے بہت سے معقدے اور مسئلے اسی کلیہ سے حل ہو جاتے ہیں، حضرت نانوتوی قدس سرہٗ کے اعجازی الفاظ میں ملاحظہ ہوں:

''القصہ! اشتراکِ وجود کے قرینہ سے معلوم ہوا کہ وجودِ عالم اور عالم میں فرق ہے، یہ دونوں بالکل ایک شیٔ نہیں؛ بلکہ وجودِ عالم ایک خارجی چیز ہے اور ایک عارضی شیٔ ہے، اصلی اور ذاتی نہیں؛ اور جب وجودِ عالم عارضی اور خارجی اور مستعار ٹھہرا، اصلی اور ذاتی نہ ہوا، تو ہم بہ قیاس

اس بات کے کہ جیسے گرم پانی کی گرمی، جو عارضی، خارجی، مستعار ہے، آگ کی عطا کی ہوئی ہے، جس کی گرمی اصلی اور ذاتی ہے؛ یا جیسے قلعی دار آئینے کا نور، جو آفتاب کے مقابل ہو، اصلی نہیں؛ بلکہ آفتاب کا فیض ہے، جس کا نور اصلی اور ذاتی ہے، بالیقین یوں سمجھتے ہیں کہ ایسے ہی عالم کا وجود، جو اصلی اور ذاتی نہیں، ایک شئ عارضی ہے، کہیں خارج سے ایسے موجود سے ملا ہوگا جس کا وجود اصلی ہوگا، وہ بجز صانع کے، اور کون ہے۔'' (۲۶)

پھر وجود کی اسی تحقیق و تفہیم سے وہ مسئلہ بھی حل ہوگیا جو علمِ کلام کے اِس امامِ زمانہ کے ہی عہد میں بعض خاص گروہ کی طرف سے پیش ہوا تھا۔ یہ گروہ مادہ کے قدیم و غیر مخلوق اور مادہ میں خدائی صفت کے حلول کا قائل تھا اور خدا کی ماہیت کے حوالہ سے کہتا تھا کہ ''خدا کی صفات کی تعداد نہیں، سب اکٹھی ہوں تو خدا ہو......'' (۲۷)

مذکورہ گروہ کی طرف سے پیش کیے گئے اِس اشتباہ کو رفع کرنے کے لیے مصنفِ براہینِ قاسمیہ (۲۸) نے اُسی مسئلہ کو بنیاد بنایا ہے، جس کا ذکر اوپر کیا گیا کہ وجودِ عالم میں اور عالم میں فرق ہے۔ ذات اور شئ ہے، وجود اور شئ ہے۔ اور یہ ظاہر کرنے کے بعد کہ کسی چیز کی صفات ومتعلقات تو متعدد ہوسکتے ہیں؛ لیکن اُن صفات ومتعلقات کا مدارِ شئ ہونا ضروری نہیں ہے، ثابت کیا ہے کہ ذاتِ باری کے لیے مدار تو اُس کا وجود اصلی وذاتی ہے۔ ''خدا اس کو کہتے ہیں جو خود موجود ہو کسی اور کے وجود پر اس کے وجود کا سہارا نہ ہو۔'' (۲۹) ''خدائی کو سب صفات سے کیا علاقہ'' ''صفات معلولِ ذات ہوتی ہیں۔ ذات اور مناصبِ ذاتیہ کو معلولِ صفات کہیں نہیں سنا تھا۔'' مؤلف براہینِ قاسمیہ نے پہلے تو یہ دعوے قائم کیے، پھر ان دعوؤں کے ثبوت کے لیے مثالیں ذکر کیں کہ مثلاً:

''سولہ چار کا جذر، دو کا آٹھ گنا، چار کا چوگنا، آٹھ کا دونا، بارہ کا ایک اور ایک ثلث (یعنی $12\frac{4}{12}$) ..... بھی ہے اور منقسم بہ متساوبین بھی ہے۔ (یعنی دو برابر کے حصوں پر بغیر کسر کے تقسیم بھی ہوجاتا ہے) مگر اُس کے زَوج ہونے کا مدار فقط انقسام بہ متساوبین پر ہے، اور (دوسری) صفات کو اُس سے علاقہ نہیں (یعنی دوسری صفاتِ مذکورہ کا زوج ہونے سے کوئی تعلق نہیں)، ہاں جس کو فہم سے علاقہ نہ ہو اُس کے نزدیک سولہ کی زوجیت کو اور (دوسری) صفات سے بھی علاقہ ہو تو ہو۔

دوسری مثال:

آتش مصدرِ حرارت ہے، مُنوّر بھی ہوتی ہے، سرخ وسبز بھی ہوتی ہے، نازک ولطیف بھی ہوتی ہے، خشک وآبدار بھی ہے؛ مگر اُس کے آتش ہونے کا مدار اُس کی مصدریتِ حرارت پر ہے

اور صفات پر نہیں۔ ہاں فہم نہ ہو، تو جس کو چاہو اُس کا مدار بناؤ۔

تیسری مثال:

آفتاب گول بھی ہے، گرم بھی ہے، ہم سے ایک فاصلہ پر بھی ہے جس کے سبب کسی سیارہ سے نیچا اور کسی سے اونچا ہے، اور اُس کے ساتھ مصدر النور بھی ہے؛ مگر سب جانتے ہیں کہ اس کے خود روشن ہونے اور اَوروں (یعنی دوسروں) کے روشن کرنے کے لیے فقط اُس کا مصدر النور ہونا درکار ہے۔ ہاں کودَن، بیوقوف تمام اوصافِ مذکورہ پر اُس کی روشنی اور روشن کرنے کو چسپاں کریں تو کون مانع ہے۔ (اس بے وقوفی کے اظہار کے لیے۔ف) دو انگشت کی زبان اور چھوٹا سا قلم کافی ہے۔

چوتھی مثال:

معشوق لوگ جیسے حسین ہوتے ہیں ایسے ہی اور اوصاف بھی اُن میں ہوتے ہیں؛ مسلمان بھی ہوتے ہیں (۳۰)، کافر بھی ہوتے ہیں، شریف بھی ہوتے ہیں، رذیل بھی ہوتے ہیں اور لالہ لوگوں میں سے بھی ہوتے ہیں، دوسری قوموں میں سے بھی ہوتے ہیں، خوش اخلاق، بداخلاق، سخی، بخیل وغیرہ بھی ہوتے ہیں، یورپین بھی، ایشیائی بھی، افریقی بھی، امریکی بھی؛ مگر سب جانتے ہیں کہ اُن کے معشوق ہونے کا مبنیٰ اُن کے حسن و جمال پر ہوتا ہے اور اوصاف پر نہیں ہوتا۔ ہاں عقل کو طاق میں اُٹھار کھیے تو پھر جس کو چاہو معشوقیت کا مبنیٰ بنادو۔

پانچویں مثال:

بادشاہانِ دنیا حسین بھی ہوتے ہیں، کم رو (کم خوبصورت) بھی ہوتے ہیں؛ قوی بھی ہوتے ہیں، ضعیف بھی ہوتے ہیں؛ ہنرمند بھی ہوتے ہیں، بے ہنر بھی ہوتے ہیں؛ ہر قوم کے ہوتے ہیں، ہر ملک کے ہوتے ہیں؛ مگر اہلِ فہم کو معلوم ہے کہ اُن کی بادشاہت اور سلطنت کی بنار اُن کے تسلُّط پر ہوتی ہے، دوسرے اوصاف کو اُس سے کچھ تعلق نہیں ہوتا۔ ہاں عقل کے دشمن جس بات کو چاہیں بنائے سلطنت بنادیں۔

ان چار پانچ مثالوں پر قناعت کرکے اہلِ فہم کی خدمت میں یہ گزارش ہے کہ خدا اُس کو کہتے ہیں جو خود موجود ہو، کسی اور کے وجود پر اُس کے وجود کو سہارا نہ ہو۔ چناں چہ لفظ ''خدا'' خود اس پر شاہد ہے۔

حقیقت شناسانِ عالی فہم تو درکنار، فقط زباں سنج بھی اتنی بات سمجھتے ہیں......تو، جب خدا اُسی کا نام ٹھہرا جس کا وجود خانہ زاد ہو، مستعار نہ ہو؛ تو پھر ہر ادنیٰ عقل والا بھی اس پر شاہد ہوسکتا

ہے کہ مدارِ خدائیٔ خداوندِ عالم فقط اُس کے غیر مخلوق ہونے پر ہے، دوسری صفات کو اُس سے کچھ علاقہ نہیں۔ ہاں فہم بغل میں مار، بُرقعِ حیا کو منہ سے اُتار جو چاہو سو کہہ دو۔..... (ورنہ جو ذرا بھی فہم وانصاف سے کام لیں گے وہ۔ف) ''علی رؤسِ الاشہاد یہ کہہ دیں گے کہ خدا کی خدائی کا مدار بالبداہت اُس کے غیر مخلوق ہونے پر ہے۔'' (۳۱)

مظاہر الآمال کے حوالے سے مولانا تھانویؒ کے ایک خطاب کا تذکرہ پیچھے آچکا ہے۔ مظاہر علوم کے اپنے خطاب میں مولانا تھانویؒ نے حق تعالیٰ کی صفاتِ ذاتیہ کے ذکر میں یہ بھی فرمایا تھا کہ ''اور اسی جگہ سے بعض متکلمین نے اس کلام لفظی کو بھی قدیم کہہ دیا، گو ظہور اس کا حادث ہو۔ اور مسئلہ دقیق ہے، بلاضرورت اس میں خوض کرنا بھی جائز نہیں۔'' (۳۲)

جس مسئلہ کی طرف مولانا تھانویؒ نے اشارہ فرمایا اور یہ فرمایا کہ مسئلہ دقیق ہے، پھر اشارہ اور تنبیہ جو فرمائی وہ ۵۰۰ر افراد کے اس مجمع میں، کہ جس میں سب کے سب تقریباً خواص علماء یا درسیات سے شغف رکھنے والے طلبہ تھے؛ اِسی سے مسئلہ کی دقت ونزاکت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے (۳۳)، لیکن اس کے ساتھ ہی مسئلہ کا ایک پہلو اور بھی ہے جو دہری فلاسفر اور ملحد سائنس داں کی طرف سے علمی وعقلی پیرایہ میں شبہ کی بنیاد بن سکتا ہے۔ اس شبہ کا جواب اور دفاع غالباً مولانا نانوتویؒ کی تحریروں کے علاوہ کسی اور جگہ نہیں پایا جاتا۔

یہ مسئلہ جو اوپر سے چلا آرہا ہے کہ اشیاء کی ذات اور وجود دونوں الگ الگ چیزیں ہیں، اس کو حضرت امام المتکلمین مولانا محمد قاسم نانوتویؒ پہلے تو ایک ایسی مثال سے حل فرماتے ہیں کہ وہ مثال خود ایک اصل اور بنیاد بن جاتی ہے، فرماتے ہیں: ''جنابِ من! جب کوئی معمار مکان بناتا ہے، تو اول اس کا نقشہ ذہن میں جمالیتا ہے اور پھر بن کر وہ مکان اگر ڈھہ جاتا ہے تو دیکھنے والوں کے دلوں میں اس کا نقشہ باقی رہ جاتا ہے۔ اب سنیے! کہ اُس نقشہ ہی سے وہ مکان اور مکانوں؛ بلکہ اور چیزوں سے متمیّز ہوتا ہے، سو یہ نقشہ اس مکان کی ذات ٹھہرا (۳۴)، اور یہ حال کہ وہ زمین پر بنا ہوا اَنکھیاروں کو نظر آنے لگا اور اندھوں کے ہاتھوں کو معلوم ہونے لگا اور اس میں آنے جانے والے اٹھنے بیٹھنے لگے، یہ اس کا وجود ہوا۔ سو اب دیکھیے! ذات اس مکان کی، یعنی وہ نقشہ اور شیٔ ہے اور اس کا وجود اور شیٔ ہے؛ اور اسی سبب سے وہ دونوں کبھی اکٹھے ہو جاتے ہیں اور کبھی علیحدہ ہو جاتے ہیں، اگر دونوں ایک ہی ہوتے تو علیحدگی نہ ہوتی۔ سو اس بات میں مکان اور، زمین آسمان میں اور، اور موجودات میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا، اُن کا بھی جدا ایک نقشہ ذہن میں آتا ہے اور

وجود جدا۔ فرق ہے تو اتنا ہے کہ کوئی بنا، محکم اور مضبوط ہے، کوئی نہیں۔‘‘

اب اس کے متعلق جو شبہ پیش آسکتا ہے، اُس کا ازالہ کرتے ہیں:

شبہ (۱): ’’اس پر شبہ یہ ہے کہ نقشہ بھی تو ایک شئ ہے (جو) بے وجود کے سمجھ میں نہیں آتی، سو اگر نقشوں کے (جو کہ بے وجود سمجھ میں نہیں آتے۔ف) بھی نقشے ہیں اور اُن کے نقشوں اور وجود میں بھی فرق ہے‘‘ تو یہ تو ایک تسلسل ہے جو محال ہے۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ اِن (نقشوں) کا وجود اور ذات دونوں ایک ہی ہیں۔

شبہ (۲): دوسرا شبہ یہ ہے کہ جب وجود اور ذات دونوں ایک ہی ہیں تو اِن میں اور خدا میں کیا فرق رہا، وہ بھی مثلِ خدا کے موجود اصلی اور موجِد قدیم ہوئے؟

یہ دونوں شبہے نہایت سخت ہیں جن کے جواب امام نانوتویؒ نے دیے اور چوں کہ حضرتؒ کے ساتھ تائیدِ غیبی اور توفیقِ الٰہی ہر وقت شامل حال رہی ہے؛ اِس لیے جواب بھی نہایت شاندار ادا ہوئے۔ ملاحظہ فرمائیے، خطاب اس طرح سے شروع فرمایا: ’’اہلِ انصاف اگر غور فرمائیں اور میری کم حوصلگی پر نہ جائیں، تو اِس بڑی بات کو نامِ خدا، اس چھوٹے منہ سے ادا کرتا ہوں۔‘‘ چناں چہ جو کچھ ادا فرمایا اُس کی رو سے یہ مثال مذکور (نقشہ والی) خود ایک مستقل کلیہ کی شکل اختیار کرلیتی ہے، جس کے تحت انواع اور جزئیات اور فروعی مسائل آتے چلے گئے ہیں۔ پہلے کلی مسئلہ کی توجیہ چند مثالوں سے فرمائی، جس سے تفہیم میں آسانی ہوجائے، اُس کے بعد تقدیر کے مسئلہ کو ضمناً بطور نتیجہ اور اثر کے، اُسی پر مرتب کردیا اور یہ ثابت کردیا کہ کلامِ لفظی، حروف، نقوش سب اپنے ظہور کے اعتبار سے حادث ہونے کے بعد بھی خدا کے علمِ تفصیلی کی معلومات ہونے کی حیثیت سے موجوداتِ پنہانی ہیں اور وہ علمِ تفصیلی قدیم ہے اور اِس علمِ تفصیلی کے لیے تقدیر کا عقیدہ لازم ہے۔ اب یہ کون کہے کہ مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کے ذریعہ بیان کیا گیا تقدیر کا یہ ضمنی ثبوت بھی، ثبوتِ اصلی سے بڑھ کر واقع ہوا، کہ جو مسئلہ خطرہ کا تھا، دقیق تھا، بلا ضرورت خوض نہ پہلے صحیح تھا، نہ اب صحیح ہے؛ لیکن امامِ زمانہ نے جس تعبیر اور طریقۂ استدلال کو اختیار کیا، اُس سے یہ پتہ بھی نہ لگنے دیا کہ مشکل مقام اور دلائل کب آنے والے ہیں، پہلے سے نام بھی نہ بتایا؛ گویا باغ میں پہنچا کر دکھادیا کہ دیکھو یہ باغ ہے، یہ تو ہمارا تأثر ہے، باقی امامِ فن کے اصل الفاظ میں چاشنی کیسی کچھ ہوگی، اُسے آپ بھی ملاحظہ فرمائیں:

’’اِن نقشوں کے منجملہ موجودات کے ہونے کا انکار نہیں، ساری نشانیاں وجود کی موجود

ہیں۔ اور یوں بھی نہیں کہا جاتا کہ نقشوں کے لیے بھی نقشے اور وجود جدا ہیں، نہیں تو ایک سلسلہ لا انتہا نکل آئے گا، سو اسے کسی کی عقل قبول نہیں کرتی، پر اگر یوں کہا جائے کہ جیسے آفتاب کے ساتھ شعاعیں لگی ہوئی ہیں اور شعاعیں آفتاب ہی کے سبب روشن ہیں، پر ان کی روشنی ایسی عارضی نہیں جیسے زمین، آسمان، در و دیوار کی روشنی، کہ اصل میں وہ تیرہ اور سیاہ ہیں، پر آفتاب کا نور اُن کے اندھیرے کو مٹاتا ہے؛ بلکہ وہ (شعاعیں۔ف) بھی مثل آفتاب ہی کے اصل سے منور ہیں، ہاں اتنی بات ہے کہ آفتاب کو نہیں پہنچتیں؛ کیوں کہ اوّل تو وہ آفتاب سے پیدا ہوئیں، دوسرے وہ بات کہاں، جو کہ آفتاب میں ہے؟ ایسے ہی تمام عالم کا نقشہ بھی خدا کے سببِ قدیم سے ایک پنہا وجود رکھتا ہو، اور وجود اصلی ہو، مثل اِس ظاہری وجود کے عارضی نہ ہو؛ ویسا اصلی بھی نہ ہو جیسا خداوند کریم کا وجود۔ اور اس نقشہ ہی کے مطابق اس وجود ظاہری کا کارخانہ برقرار ہوتا ہو؛ اور اس وجود پنہانی ہی کو وجود کہتے ہوں؛ اور اس وجود ظاہری کو اس وجود پنہانی سے ایسی نسبت ہو، جیسے کنویں کے عکس کو یا مہر کے حروف کو ہمارے ساتھ اور نگین کے نقوش کے ساتھ۔ یعنی جیسے کوئیں کے کنارے کھڑے ہوں، تو گو بعینہٖ ہماری صورت نظر آئے گی، پر کچھ کچھ مخالفت ضرور ہوتی ہے۔ سر یہاں اوپر ہے اور پاؤں نیچے، تو وہاں برعکس ہے، ایسے ہی مہر کے حروف میں اور نگین کے نقوش میں الٹے سیدھے ہونے کا فرق ہے۔" (۳۵) اور اِس وجود پنہانی کے ماننے میں ایک یہ بھی بڑا فائدہ ہے کہ خدائے تعالیٰ کا تفصیل وار اِس عالم کا قدیم سے جاننا ثابت ہو جائے گا۔ اگرچہ بالاجمال جاننے میں وہ اِس وجودِ پنہانی میں محتاج نہیں؛ بلکہ سب کو بغیر اِس کے بھی بالاجمال جانتا ہے۔ پر اس کے بالاجمال جاننے کے یہ معنی نہیں کہ کچھ جانا، کچھ نہ جانا؛ یہ تو جہل ہے اور عیب ہے۔ اور عیب کا اس کی ذات وصفات میں پتہ بھی نہیں؛ بلکہ اس کا بالاجمال جاننا تفصیل وار جاننے سے بھی زیادہ ہو، تو کچھ عجب نہیں۔ جیسے آفتاب کی شعاعیں اور دھوپیں، اس کے نور کی تفصیل ہے، پر آفتاب کے جرم میں جو نور بھرا ہوا ہے، تو یہ بہ نسبت شعاعوں اور دھوپوں کے اجمالی معلوم ہوتا ہے؛ لیکن لاکھوں درجہ اُن سے زیادہ معلوم ہوتا ہے؛ کیوں کہ یہ اسی سے پیدا ہوئی ہیں، اور اس کو لازم ہیں۔ ایسے اُس کے علمِ اجمالی سے تفصیلی پیدا ہوتا ہے۔ سو ہم اُس علم تفصیلی ہی کی معلومات کو موجوداتِ پنہانی کہیں، تو کچھ مشکل نہیں۔ سو ہمیں اُس (علم تفصیلی) کے قدیمی ہونے میں کچھ انکار نہیں۔ (۳۶) بہت ہوگا تو یہ ہوگا کہ تقدیر کا ہونا لازم آئے گا، سو اِس میں کیا خرابی ہے۔" (۳۷)

اور اسی کے ساتھ ایک مفید بات اور معلوم ہوگئی جو قرآن کریم کی اس آیت "اِذَا اَرَادَ اللّٰہُ

شَيْئًا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْن“ (جب خدائے تعالیٰ کسی چیز کے موجود کرنے کا ارادہ کرتے ہیں، تو فرماتے ہیں کہ ہوجا، تو ہوجاتی ہے) سے متعلق ہے؛ کیوں کہ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ شئ تو حادث ہے، جب وہ ابھی موجود نہیں تو خطاب کس کو ہے؟ اِس کا جواب مولانا تھانویؒ نے یہ دیا ہے کہ موجود فی العلم کو خطاب ہے کہ موجود فی الخارج ہو جائے۔ (۳۸) اِس جواب کے ساتھ مولانا نانوتویؒ کی مذکورہ تشریح سے حاصل ہونے والا نتیجہ بھی شامل کرلیا جائے کہ قادرِ مطلق کے علم تفصیلی کی معلومات جو موجوداتِ پنہانی ہیں، اُن میں سے ہی ایک کو خطاب ہے کہ موجود فی العلم کے بعد اب موجود فی الخارج بھی ہوجائے، تو بات اور زیادہ صاف ہوجائے۔

اس کے علاوہ اِس توجیہ وتشریح سے ایک اور مسئلہ بھی بے غبار ہوگیا، جس میں یہ اشکال پیدا ہوا تھا کہ ارادۂ واجب یعنی خدائے تعالیٰ کا ارادہ قدیم ہے، پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ ارادہ تو قدیم اور مراد (یعنی جسے پیدا کرنا چاہا، وہ۔ف) حادث ہو۔ اِس صورت میں تخلّف مراد کا ارادہ سے لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ ایسی صورت میں اگر مولانا نانوتویؒ کی مذکورہ تشریح کی روشنی میں اس مسئلہ کو دیکھیں کہ جب موجوداتِ پنہانی یعنی علم تفصیلی کی معلومات نقشہ کی تمثیل میں موجود ہیں یعنی ”تمام عالم کا نقشہ خدا کے سببِ قدیم سے ایک پنہاں وجود رکھتا ہو اور یہ وجودِ اصلی ہو؛ لیکن ویسا اصلی بھی نہ ہو جیسا خداوندِ کریم کا وجود۔“ تو اِس وضاحت کے بعد استحالہ کا شبہ ہی پیدا نہیں ہوتا۔ کیوں کہ استحالہ لازم آنے کا شبہ تو اسی لیے ہوا تھا کہ وجود، ذات سے علیحدہ تھا؛ البتہ اس جواب کی نزاکت کو سنبھالنا مولانا نانوتویؒ ہی کے علم کا حصہ ہے۔ متوسط عقول کے لیے مولانا تھانویؒ کا اور تمام متکلمین اہلِ حق کا صاف اور بے غبار جواب ہی کافی ہے کہ ”صفاتِ واجب اپنی ذات میں قدیم ہیں؛ مگر ان کا تعلق ممکنات کے ساتھ حادث ہے اور تخلُّف مراد کا تعلق ارادہ کے بعد محال ہے، اس سے پہلے نہیں۔“ (۳۹)

لیکن اس مسئلہ میں حکماء، متکلمین اور صوفیاء کے ہاں جس قسم کے محاورے اور اصطلاحیں استعمال کی جاتی ہیں اور قرآن کریم نے علم وقدرت وغیرہ صفاتِ باری تعالیٰ کو جس معنی میں استعمال کیا ہے، وہ ذرا وضاحت طلب ہے؛ چناں چہ مولانا اشرف علی تھانویؒ کی صراحت کے مطابق:

”صوفیاء کی اصطلاح کچھ تو خاص ہیں اور کچھ دوسری اصطلاحات واطلاقات ہیں حتی کہ کچھ عوام کے محاورات سے لی ہوئی ہیں؛ مثلاً یہ کہ مخلوق کو عینِ حق کہتے ہیں، یہ خاص اصطلاح پر ہے۔ یہاں مطلب یہ ہے کہ تعلق خاص احتیاج وتابعیت کا ہے؛ بس یہی مراد ہے صوفیاء کے اِس قول کی

(مخلوق عینِ حق ہے)۔اورصوفیاء کے اِس قول کی اس توجیہ پرایک قرینہ موجود ہے؛ کیوں کہ واجب کوخلق سے مبائن بھی کہتے ہیں،توعین سے مرادمعنی متعارف نہ ہوں گے۔اوراسی طرح متکلمین بھی دوسرے محاورات کا استعمال کرنے لگتے ہیں،مثلاً صفاتِ واجب کو لاعین ولاغیر کہتے ہیں۔ یہاں غیر کے معنی بے تعلق اور منفصل کے ہیں،جیسا کہ آفتاب کی شعاع آفتاب کا غیرنہیں،یعنی منفصل اور بے تعلق نہیں۔ اور حکماء صفاتِ واجب کو عین، اصطلاح معقولیین (کے اعتبار سے) کہتے ہیں۔ متکلمین نے اِس لیے ان کا رد کیا کہ یہ درحقیقت صفات کی نفی ہے۔اورقرآن کریم سے حسبِ معنی لغوی کہ وہ حقیقی معنی ہیں،معلوم ہوتا ہے کہ صفاتِ باری تعالیٰ اس کی ذات پرزائد ہیں،جیسے علیم و قدیر بمعنی موصوف بالعلم وبالقدرۃ، نہ کہ خودعلم وقدرت۔ اور متکلمین پرحکماء کی طرف سے ایک سخت اعتراض بھی ہے اور یہ اعتراض یہ ہے کہ صفاتِ حق جب عین نہیں ہیں تو مغائر ہوں گی،پس واجب اپنے کمال میں غیر کا محتاج ہوا؟ اِس کا جواب قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتیؒ نے بہت عمدہ دیا ہے کہ احتیاج واجب کی ہرمغائر کی طرف ممنوع نہیں ہے؛ بلکہ مغائرِ منفصل کی طرف ممنوع ہے اور صفاتِ باری مغائر تو ضرور ہیں؛ مگر مغائرِ منفصل نہیں؛ بلکہ متصل ہیں۔ (۴۰) اور آخری بات وہی ہے کہ ”مسئلہ دقیق ہے، بلاضرورت اس میں خوض کرنا بھی جائز نہیں۔“

مذکورہ بالا تمام گفتگو سے یہ بات بھی کھل کر سامنے آگئی کہ علت ومعلول، واحد وکثیر اورموجود ومعدوم کی اَبحاث جوفلسفۂ قدیمہ میں موجود ہیں، نیز درسیات میں ان کی تعلیم متداول چلی آرہی تھی اور اِن اَبحاث پر مشتمل کتابیں پڑھنے پڑھانے میں آتی رہی تھیں،کتنی ضروری تھیں اوراب بھی ہیں! ایسی حالت میں اِنھیں موقوف کردینا،کس قدر نقصان دہ ثابت ہوا ہوگا،اس کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ مذکورہ بحثیں جس فن سے متعلق ہیں،وہ فلسفہ کی ایک شاخ ہے جس کا اصطلاحی نام ”امورِعامہ“ ہے۔

مسائلِ کلامیہ سے متعلق مصنفاتِ امام قاسم نانوتویؒ سے استفادہ کی خواہش رکھنے والا اِسکالراُسی وقت اپنے لیے ایک رکاوٹ اور بَیرِیَرْ پیدا کرلیتا ہے جب وہ امورِ عامہ پڑھے بغیر مطالعہ کی حرص کرتا ہے۔ امورِعامہ وہ فن ہے جس میں اُن چیزوں سے بحث کی جاتی ہے جو مجردات ومادیات دونوں میں مشترک ہیں؛ لیکن اِس کی دوسری قسیم جس میں خدائے برتر کی ذات وصفات اورجواہرِ مجردہ کے اوصاف سے بحث کی جاتی ہے اور اُس کا اصطلاحی نام ”علمِ الٰہی“ (یاالٰہیات) ہے، اگر درسیات پڑھنے کے زمانہ میں مابعد الطبیعیات کے اِس فن کی کچھ

اصطلاحات کانوں میں پڑ چکی ہیں، تو دلائل کے افہام وتفہیم میں ایک رکاوٹ ہی رہتی ہے۔ پھر استفادہ کی خواہش رکھنے والے اِسکالر کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ مولانا تھانویؒ کی تصانیف، خصوصیت کے ساتھ بوادرالنوادر وغیرہ(۴۱) میں جو بحثیں ہیں اُن کو بھی ملاحظہ میں رکھے؛ کیوں کہ اگراُن پر نظر نہیں ہے، تو موضوع اور مسئلے کو سمجھنا نہ صرف سخت دشوار ہے؛ بلکہ ایسی صورت میں مصنَّفاتِ امام نانوتوی کے اوراق، مطالعے کی غرض سے کھولنا ہی، شاید ایک زائد کام محسوس ہو۔ حضرتِ امام کی تمام کتابوں کے مضامین (حجۃ الاسلام کا استثنار ممکن ہو) اس کا کھلا ثبوت ہیں۔ مثال کے طور پر وجود وعدم، موجودِ اصلی، موجودِ عارضی کے متعلق وضاحت وطمانینت حاصل کرنے اور متعلقہ مسئلے سے پیدا ہونے والے شبہات کا ازالہ کرنے اور اُس بحث کو قابو میں لانے کے لیے، جو کہ تقریر دل پذیر کے صفحہ ۴۱ سے ۱۲۷ر تک چلی گئی ہے، ملاحظہ کرلینا بھی اس ضرورت کے احساس کے لیے کافی ہے۔ پھر علومِ عقلیہ کے مبادی، مسائل سے واقفیت کے ساتھ میبذی میں مذکور بحث ''فی اثبات الواجب لذاتہ''، ''واجب الوجود ومراتب الوجود'' کی اُن بحثوں کو نہ صرف ملاحظہ فرمانا؛ بلکہ اُن سے مناسبت ہونا بھی ضروری ہے جو مختلف فصلوں کے تحت میبذی کے صفحہ ۴۵ سے ۱۶۱ر تک چلی گئی ہے؛ نیز صفحہ ۱۶۱ر و مابعد کے صفحات میں عقولِ مجردہ کی بحث بھی متوازی مطالعے کی حیثیت سے مفید ومددگار رہیں۔ اگر ان سب پر نظر رہے، تو اس وقت حضرت نانوتویؒ کی مذکورہ تشریحات اور ذکر کردہ مسائل کی اہمیت اور صحیح قدر معلوم ہو، اور دلائل کی کیفیت اور وزن کا بھی ہو۔

عقائدِ اسلامی کی غیروں کے حملے سے حفاظت و مدافعت کے حوالے سے امامِ قاسم نانوتوی کی کلامی تصنیفات میں یہی ٹھوس اور ناقابلِ ردعقلی ومشاہداتی دلائل ہیں جن کی ایک ہلکی سی جھلک دکھائی گئی؛ لیکن واقعہ یہ ہے کہ مولانا نانوتویؒ کے کسی بھی مضمون کو پڑھنے کے بعد بالفاظ مولانا عتیق الرحمٰن عثمانی ''کوئی سلیم الطبع اور متلاشیِ حق انسان اسلام کی صداقت وحقانیت کو تسلیم کرنے سے اِبا نہیں کرسکتا۔'' کیوں کہ اِن دلائل میں طریقۂ استدلال اور اسلوبِ بیان تصوراتی وخیالی طرز پر نہیں ہے؛ بلکہ خارجی تشکیکاتی حوادث پر محسوساتی و مشاہداتی اصولِ موضوعہ کے حوالے سے عقلی، کلامی اور شرعی حقائق کا انطباق دکھلانا اور اُس کے لیے دلائل میں مقدمات کی ترتیب ایسی مقرر کرنا جو بالکل عقلی اور طبعی ہوں، یہ پیش نظر ہے؛ تاکہ ''اصولِ اسلام اور فروعِ ضروریہ حسبِ قواعدِ عقلیہ منضبط ہوجائیں جس کی تسلیم میں کسی عاقل منصف کو کوئی دشواری نہ ہو۔''

حواشی:

(۱) مجالس الحکمت مرتبہ حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ میں مذکور ہے کہ حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے فرمایا ’’تحذیر الناس‘‘ میں کئی مقامات پر مولانا (محمد قاسم نانوتویؒ) نے انبیاء کے اتصاف بالکمالات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو واسطہ فی العروض کہا ہے، تو یہ مولانا کی اصطلاح ہے، اِس سے مراد واسطہ فی الثبوت ہے؛ کیوں کہ واسطہ فی العروض کے معنی تو یہ ہیں کہ ذی واسطہ حقیقۃً موصوف ہی نہ ہو؛ بلکہ موصوف، محض واسطہ ہی ہو، جیسے سفینہ و جالسِ سفینہ کہ متحرک، محض واسطہ یعنی سفینہ ہی ہے اور ذی واسطہ یعنی جالس حقیقۃً متصف بالحرکت ہی نہیں، تو کمالاتِ انبیاء میں بھی واسطہ فی العروض کے معنی یہ ہوں گے کہ ’’مَا کَانُوْا مُتَّصِفِیْنَ بِالنُّبُوَّۃِ وَکَمَالاتِہَا حَقِیْقَۃً‘‘، حالاں کہ خود حق تعالیٰ نے جابجا قرآن شریف میں ارشاد فرمایا ہے: لَقَدْ اَرْسَلْنَا نُوْحًا وَمثلہ اور اِنَّہٗ کَانَ صِدِّیْقًا نَبِیًّا وغیر ذالک۔ پس واسطہ فی الثبوت مراد ہے، جیسے حرکتِ ید، مفتاح کے لیے کہ واسطہ اور ذی واسطہ دونوں، بالذات متحرک ہے، محض تقدم ذاتی کا فرق ہے۔...... اور اسی واسطے یعنی فی العروض کے اس معنی کے اعتبار سے کہ ’’ذی واسطہ حقیقۃً موصوف ہی نہ ہو‘‘۔ علامہ برزنجی مدنی نے واسطہ فی العروض ہونے پر انکار کیا ہے اور اس پر مولوی ظفر احمد صاحبؒ نے کہا کہ مولانا خلیل احمد صاحب سلمہٗ سہانپوری نے فرمایا تھا کہ اس کا خلجان میرے دل میں بھی ہوا کرتا تھا، اس کی تاویل کرنا ہوگی، باقی اصطلاح کا علیحدہ ہونا، یہ امر کابراً عن کابرٍ موروث ہے، چناں چہ شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی بھی خاص اصطلاحات ہیں...... اس کے بعد ایک صاحب نے کہا کہ اس واسطہ فی العروض کی مولانا (نانوتویؒ) نے یہ اَمثلہ لکھی ہیں، جیسے دیوار کا منور ہونا آفتاب سے، یا پانی کا آگ سے گرم ہونا، فرمایا بس اس سے تاویل کی تصریح تائید ہوگئی؛ کیوں کہ یہ اشیاء فی الحقیقت بھی موصوف ہوتی ہیں، اب صاف معلوم ہوگیا کہ واسطہ العروض سے واسطہ فی الثبوت ہی ہے، پھر فرمایا کہ مولانا کے علوم کشفی تھے، ان کو واقف ہی سمجھ سکتا ہے۔ (ملفوظات حکیم الامت: ۲۹، مجالس حکمت: ۴۰۵، ۴۰۶)...... یہی حقیقت ہے کہ مولانا نانوتویؒ کی اصطلاح کو واقف ہی سمجھ سکتا ہے، جسے ایک طرف علومِ مکاشفہ میں بھی کچھ درک ہو، دوسری طرف مولانا نانوتویؒ کی ذات سے بھی جو کہ اب واسطہ در واسطہ ہی ممکن ہے، مناسبت حاصل ہوگئی ہو، مولانا تھانویؒ کی مذکورہ بالا توجیہ بالکل حق اور درست ہے اور اسی توجیہ کے ذریعہ کتنے ہی مقامات سے خلجان دور ہوجاتا ہے؛ لیکن اس کے ساتھ ہی بعض مقامات پر مولانا نانوتویؒ نے ’’عرض‘‘ کے ایک دوسرے معنی بھی بتلائے ہیں، یعنی واسطہ فی العروض سے مراد واسطہ فی الثبوت ہونے کی نفی فرمائی ہے؛ چناں چہ آبِ حیات: ص ۶۸ ر پر ارشاد ہے ’’مگر یہ بات یاد رہے کہ وجود کا عارض ہونا بمعنی بالعرض جو مقابل بالذات ہوتا ہے، بمعنی عرض مقابل جوہر نہیں، جو یوں کہا جائے کہ وجود جو اپنے تحقق میں سب سے مستغنی ہے اور سب اپنے تحقق میں اس کے محتاج‘‘...... مولانا نانوتویؒ یہ فرمارہے ہیں کہ بالعرض جوہر بھی ہوسکتا ہے، جوہر پر عرض کا اطلاق محال نہیں ہے یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطہ فی العروض ہونے کے باوجود انبیاء کا استقلالی اور جوہری وجود برقرار رہتا ہے؛ اس لیے ’’اِنَّہٗ کَانَ صِدِّیْقًا نَبِیًّا‘‘ وغیرہ کے معارض نہیں۔ جب معارض نہیں تو یہ اشکال بھی وارد نہیں ہوتا کہ انبیاء کا وجود ’اگر عرض ہوگا تو پھر جوہر کون ہوگا‘؛ ’ہاں بالعرض کا اطلاق جوہر پر محال ہوتا تو میرا کہنا بھی بیجا تھا۔‘ (دیکھیے آبِ حیات: ۶۸، ۶۹، نیز ص ۳۶، شیخ الہند اکیڈمی ۱۴۲۹ھ)

(۲) بطور نمونہ کے ملاحظہ ہو ’’قبلہ نما‘‘ میں لکڑی کے خشک ستون کا گریہ، سنگریزوں کی تسبیح اور شق القمر کی بحث، ’’حجۃ الاسلام‘‘ میں اعجازِ عملی پر مفصل گفتگو اور تقریر دل پذیر میں صفحہ ۹۵ تا ۱۱۵ قانونِ کشش وغیرہ پر کی گئی تنقیدات۔

(۳) حضرت مولانا محمد یعقوب نانوتویؒ (ولادت ۱۳ر صفر ۱۲۴۹ھ مطابق ۲ر جولائی ۱۸۳۳ء، وفات یکم ربیع الاول ۱۳۰۲ھ مطابق ۲۲ر دسمبر ۱۸۸۸ء) دارالعلوم دیوبند کے ابتدائی بنیادی معاون، سرگرم سرپرست اور صدر مدرس تھے۔ حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ کے دست مبارک پر بیعت ہوئے، خلافت و اجازت سے نوازے گئے، حضرت حاجی صاحبؒ کی کتاب ضیاء العلوم کا

عربی میں ترجمہ کیا، مولانا یعقوب صاحب ہندوستان کے نامور علماء، اہلِ درس ومعرفت اور ممتاز ترین اصحاب کمال میں سے تھے اور مولانا تھانویؒ کے خاص استاذ مربی تھے، حضرت مولانا تھانویؒ نے فتویٰ نویسی کی مشق حضرت مولانا یعقوب صاحب کی ہی خدمت میں رہ کر کی۔ (دیکھیے قاسم العلوم احوال وآثار از مولانا نورالحسن راشد کاندھلوی، حاشیہ: ص ۱۶۷)۔

(۴) سوانح قاسمی از مولانا مناظر حسن گیلانی: ۳۵۰۔

(۵) ملفوظات حکیم الامت: ۲، الافاضات الیومیہ: ۳۶۴/۲۔

(۶) وہ تین ممتاز شاگرد یہ ہیں: حضرت مولانا محمود حسن صاحب دیوبندی، حضرت مولانا فخر الحسن گنگوہی، حضرت مولانا احمد حسن امروہیؒ۔

(۷) سوانح قاسمی از مولانا، مناظر احسن گیلانی: ۳۴۸/۲۔

(۸) فاتحہ واجب ہے؟: ص ۵۵۔

(۹) یہ بات ایسی ہے جیسے "شیخ علی نے ۲۵ر دفعہ اول سے آخر تک احیاء العلوم کو پڑھا۔"

(۱۰) فاتحہ واجب ہے؟: ص ۳۱، ۳۲۔

(۱۱) حکمتِ قاسمیہ: ص ۲۰، ۲۲، فاتحہ واجب ہے؟: ۳۱، ۳۲۔

(۱۲) انفعهم تصنيفا...... للخواص مولانا الحاج محمد قاسم النانوتوي آية كبرىٰ من آيات الله تعالىٰ: خواص کے لیے سب سے زیادہ نافع مولانا الحاج محمد قاسم نانوتویؒ کی تصانیف ہیں، اللہ کی بڑی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہیں۔ (مائۃ دروس از مولانا تھانویؒ اور ترجمہ مفتی محمد شفیع صاحبؒ)

(۱۳) سوانح قاسمی: ۳۹۹/۲۔

(۱۴) ایضا: ص ۳۹۹۔

(۱۵) قاسم العلوم احوال وآثار: ص ۶۶۷۔

(۱۶) مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں "انبیاء اور علماءِ محققین کامل العقل ہوتے ہیں۔ عقل ایک قوت ہے جو خدائے تعالیٰ نے انسان میں ودیعت کی ہے، جس سے کلیات کا ادراک کرتا ہے، پس علماءِ محققین خواہ تجربہ کار نہ ہوں؛ مگر کامل العقل ہوتے ہیں اور یہی ورثۃ الانبیاء ہیں۔" (ملفوظات: ۳۹۱/۲۸، ۳۹۲)

(۱۷) تقریر دل پذیر: ۲۲ تا ۲۴، شیخ الہند اکیڈمی۔

(۱۸) ملاحظہ فرمائیے تقریر دل پذیر: ص ۱۴۔

(۱۹) دیکھیے تقریر دل پذیر ص ۱۳ تا ۳۹۔

(۲۰) دیکھیے تقریر دل پذیر ص ۷۸ تا ۷۹

(۲۱) تقریر دل پذیر: ص ۵۰۔

(۲۲) حضرت مولانا سید محمد شاہد صاحب مدظلہ امینِ عام جامعہ مظاہر علوم سہارنپور، اس موقع پر ہماری طرف سے بہت زیادہ شکریہ کے مستحق ہیں، جنھوں نے مظاہر علوم میں بیان کیے گئے حکیم الامت کے مواعظ جمع کردیے، جس کی وجہ سے بطور خاص طلبا وعلماء کے ذوق و ضرورت کا بے شمار تحقیقی مواد یکجا مل جاتا ہے...... یہیں پر یہ مشورہ بھی دینے کا جی چاہتا ہے کہ حضرتؒ کے مواعظ کا ایک اہم بلکہ اہم ترین حصہ وہ بیانات بھی ہیں جو دارالعلوم دیوبند میں ہوئے، اربابِ دارالعلوم دیوبند کی توجہ سے اگر وہ مواعظ بھی یکجا ہوکر مجموعہ کی شکل میں مستقلاً چھپ جائیں، تو کیا ہی عمدہ بات ہو!

(۲۳) مظاہر الآمال وعظ نمبر ۵، ص ۲۵۴، نیز دیکھیے اشرف التفاسیر: ج ۲/ص ۳۶۳، ۳۶۴)

(۲۴) اس میں کچھ مبالغہ نہیں ہے؛ کیوں کہ واقعہ یہ ہے کہ اس کلیہ کی فروعات اور مندرج امثلہ کی تشقیقات وتجزیاتی تحقیقات سے

جن بے شمار مسئلوں کا حل دریافت ہوجاتا ہے، ان کا کوئی حد وحساب نہیں۔

(۲۵)ان میں سے کئی مسئلوں کو خود مولانا نانوتویؒ نے بیان بھی کیا ہے، ملاحظہ ہوتقریر دل پذیر: ص ۴۷ تا ۱۷۲۔ اور تقریر دل پذیر کے علاوہ دوسری تصنیفات میں بھی مضمون کی مناسبت سے حسبِ موقع متعدد مسئلے موجود ہیں۔

(۲۶) تقریر دل پذیر: ص ۵۲۔

(۲۷) براہین قاسمیہ: ص ۲۷، مکتبہ دارالعلوم ۱۴۳۳-۲۱۲،۲۰۱۲ء۔

(۲۸) حضرت مولانا عبدالعلی صاحبؒ نے جو حضرت مولانا نانوتویؒ کے ارشد تلامذہ میں سے تھے، انہوں نے ہی حضرت نانوتویؒ کے مضامین دلائل اور براہین کو ترتیب دیا تھا۔ اس کے متعلق مولانا اشتیاق احمد صاحبؒ نے تحریر فرمایا ہے کہ براہینِ قاسمیہ کے ”دلائل وتقریرات سب کی سب حضرت شمس الاسلام نانوتویؒ رحمہ اللہ علیہ کے زورِ قلم کا نتیجہ ہیں اور چوں کہ دلائل کے مقدمات دیگر کتب سے ماخوذ نہیں ہوتے؛ بلکہ وہ خود ممدوح کی طبع رسا کا نتیجہ ہوتے ہیں، جن کی تقریر کے ضمن میں ایسے فوائد علمی بھرے ہوئے ہوتے ہیں، جن میں بہت سے مشکل مضامین کا حل بھی مضمر ہوتا ہے؛ اِس لیے ان کی افادیت صرف اتنی ہی نہیں ہوتی کہ وہ کسی معترض کا منہ بند کرنے تک محدود ہو؛ بلکہ وہ پائیدار اصولوں کی حیثیت سے غور وفکر کی صحیح راہیں ایک متعلّم وشائقِ علم کے سامنے کرنے والے پائیدار فوائد کے حامل ہوتے ہیں۔“

(۲۹) واجب الوجود کے مضمون کا بھی یہی حاصل ہے کہ اُس کی ذات خود اس کے وجود کی علت ہو۔ اور یہیں سے ایک اہم گتھی مولانا تھانویؒ نے کھول دی ہے، یعنی جو لوگ خدا کے قائل ہونے کے ساتھ مادہ کو بھی قدیم سمجھتے ہیں، ایسے لوگوں کے مقابلے میں مولانا تھانویؒ نے قِدمِ مادہ کی دلیل کے طلسم کو توڑ کر رکھ دیا ہے، فرماتے ہیں کہ ”حقیقت میں اگر غورِ صحیح کیا جاوے، قِدمِ مادہ کے ہوتے ہوئے، پھر خود صانع ہی کی ضرورت نہیں رہتی؛ کیوں کہ جب اس کی ذات، اس کے وجود کی علت ہے تو وہ واجب الوجود ہو گیا اور ایک واجب الوجود کا دوسرے واجب الوجود کی طرف محتاج ہونا خود خلافِ عقل ہے، جو تعلق حق تعالیٰ کا اپنی صفات وافعال سے ہے، وہی تعلق اس (مادہ) کا اپنی صفاتِ حرکت وحرارت اور اپنے افعال وتنوعات وغیرہ سے ہوسکتا ہے۔ پس خدائے برحق کا قائل ہونا خود موقوف ہے حدوثِ مادہ پر“ اسی لیے ”اہل سائنس خود خدا ہی کے قائل نہیں۔“ (الانتباہات المفید: ص ۳۰، مطبع انتظام کانپور ۱۳۳۱ھ)

(۳۰) لالہ آنند لال نے رسالہ ”آریہ سماچار“ میرٹھ میں اسلام کے خلاف ہرزہ سرائیوں کا سلسلہ جاری کررکھا تھا، اور اندازِ نگارش بھی نہایت سوقیانہ بلکہ گستاخانہ تھا۔ براہینِ قاسمیہ اسی گستاخانہ تحریر کے جواب میں ۱۲۹۶ھ میں لکھی گئی تھی۔

(۳۱) براہینِ قاسمیہ: ص ۲۹: ۳۱۔

(۳۲) خطبات ومواعظِ حکیم الامت: ۵، مظاہر الآمال: ص ۲۵۴۔

(۳۳) خطبات ومواعظ حکیم الامت: ۵، مظاہر الآمال: ص ۲۵۴، مرتب مولانا ظفر احمد عثمانیؒ۔

(۳۴) ”ذات اسے ہی کہتے ہیں جس سے تمیز حاصل ہو۔“

(۳۵) تقریر دل پذیر: ص ۶۶ تا ۶۸۔

(۳۶) یہ قدیم کا لفظ صرف اعتباری ہے، یعنی دوسرے حوادث کے مقابلے میں پہلے پیدا کیا گیا، نہ کہ وہ قدیم جو فلاسفۂ مشائین کی اصطلاح میں مستعمل ہے۔ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کے بیان کردہ اس مسئلہ کو گیارہویں صدی عیسوی کے مشہور طبیب وفلسفی ابوالحسن احمد بن محمد طبری نے اپنے الفاظ میں زیادہ صاف طریقے سے بیان کردیا ہے، وہ لکھتا ہے: ”ہیولیٰ تمام متضادات کے لیے مساوی طور پر بنایا گیا ہے۔ عنصر ہر مٹی سے بنی ہوئی چیز کی طینت اور اصل ہے، صورتیں اللہ کے یہاں محفوظ ہیں۔ اِنہی محفوظ صورتوں سے صورتیں پیدا ہوا کرتی ہیں۔ اگر سوال کیا جائے کہ یہ صورتیں اللہ کے ساتھ قدیم ہیں یا قدیم نہیں ہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو اللہ کے سوا ہے وہ تو پیدا اور حادث ہے، گویا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے عقل، نفس، عنصر، صورت کواکب، افلاک

اورامہات (اصلِ عناصر) کو پیدا فرمایا۔ پھراُن کی آمیزش کی اور اُن سے حیوانات اور نباتات بنائے، پس اِس جواب پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔'' (المعالجات البقراطیۃ، مقالہ اول، باب ۳۲ ''عدم مطلق وعدم مفید: ص ۹۶، اردو ترجمہ سینٹرل کونسل فار ریسرچ اِن یونانی میڈیسن، سن اشاعت ۱۹۹۵ء)۔

(۳۷) تقریر دل پذیر: ص ۶۹، ۷۰، اشرف التفاسیر: ج ۲/ص ۳۶۳۔

(۳۸) وَ اِذَا قَضٰی اَمْرًا فَاِنَّمَا یَقُوْلُ لَہٗ کُنْ فَیَکُوْنُ. (خدائے تعالیٰ کی قدرت ایسی عظیم اور عجیب ہے کہ) جب کسی کام کا پورا کرنا چاہتے ہیں تو (بس اتنی بات ہے کہ) اُس کو (اتنا) فرمادیتے ہیں کہ ہوبس وہ (اسی طرح) ہوجاتا ہے۔ اس آیت کے ذیل میں فائدے کے تحت مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں کہ ''اِس کُن کہنے میں دو احتمال ہیں: ۱-ایک یہ کہ مجاز ہو، سرعتِ تکوین اور جلدی بنا دینے سے۔ ۲- دوسرے یہ کہ حقیقتاً حق تعالیٰ کی یہی عادت ہو۔

اس پر دو شبہے کیے گئے ہیں: ۱- ایک یہ کہ جب وہ شئ موجود نہیں تو کُن کس کو کہا؟ جواب یہ ہے کہ علم میں موجود ہے۔ ۲- دوسرے یہ کہ خود کُن بھی حادث ہے، ورنہ (اگر کُن حادث نہ ہو بلکہ قدیم ہو تو۔ف) قدم، مُمکوَّن کا لازم آوے گا۔ اور (یہ محال ہے، اس لیے جب کُن حادث ہو تو۔ف) اس کے لیے اگر کُن ہو تو تسلسل لازم ہے۔ جواب یہ ہے کہ صرف لفظ کُن کو بدون کُن پیدا کردیا ہو۔ اور اگر قدیم بھی مان لیا جاوے تب بھی تعلق کے حدود سے مکوَّن محدَث رہے گا۔ رہا خود اس تعلقِ حادث کے ایجاد کے لیے ایک دوسرا تعلقِ حادث ہونا؛ اِس لیے ضرور نہیں کہ تعلق لاموجود ولا معدوم ہے، لہٰذا نہ ایجاد کی ضرورت ہے اور نہ علتِ ایجاد بننے میں کوئی اشکال۔ رہا کلام اس تعلق کے مرجح میں سو وہ ذاتِ حق ہے، اور بوجہِ وجودِ صفتِ ارادہ کے جس کی ذاتیات یا لوازم سے ترجیح و تخصیص، متی شاء ہے، یہ تخصیص و ترجیح بلا مرجح و مُخصِّص بھی نہیں بلکہ وجہِ ترجیح کا سوال کرنا تخلُّلِ جعل بین الذات والذاتی یا بین الملزوم واللازم کا تجویز کرنا ہے، وہو باطلٌ۔'' اس کے بعد مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں: ''حضراتِ ناظرین اِس مقام پر مجھ کو اِس خاص طرز پر طالب علمانہ تحریر میں بوجہِ ضرورتِ تفہیمِ فلسفی مزاج صاحبوں کے معذور فرماویں۔'' (بیان القرآن: ج ۱/ص ۶۴، تاج پبلشرز دہلی)

(۳۹) اشرف الجواب: ص ۵۶۸۔

(۴۰) ملفوظات: ج ۲۶، الکلام الحسن: ۱۴۶، ۱۴۷، ادارۂ تالیفات اشرفیہ، ایڈیشن ۱۴۲۵ھ)

(۴۱) مثلاً القطائف من اللطائف یعنی لطائف ستہ، ظہور العدم بنور القدم، تمہید الفرش فی تحدید العرش۔

دوسری قسط:

مسائل کلامیہ کے باب میں

مُصنَّفاتِ امامِ نانوتوی سے استفادہ کا منہاج

فخر الاسلام مظاہری علیگ (ایم ڈی)

حضرت شیخ الہند کی اُسی تحریک و ہدایت سے، جس کا ذکر مقدمہ ''حجۃ الاسلام'' کے حوالہ سے کیا گیا ہے، جس میں حضرتؒ نے طالبانِ حقائق اور حامیانِ اسلام کو فہمائش کی ہے کہ ''تائیدِ احکامِ اسلام اور مدافعتِ فلسفہ قدیمہ وجدیدہ کے لیے حضرت خاتم العلماء کے رسائل کے مطالعہ میں کچھ وقت ضرور صرف فرماویں اور پورے غور سے کام لیں اور انصاف سے دیکھیں کہ ضروریاتِ موجودۂ زمانۂ حال کے لیے وہ سب تدابیر سے فائق اور مختصر اور بہتر اور مفید تر ہیں یا نہیں''، اسی ہدایت ونصیحت سے متأثر ہوکر تصنیفاتِ نانوتویؒ سے استفادہ کے لیے دل میں ایک تحریض پیدا ہوئی۔

اِن تصنیفات کا مطالعہ کرنے پر حضرت خاتم العلماء کی تقریر، تحریر، طرزِ استدلال اور اسلوبِ بیان دیکھ کر یہ اندازہ ہوا کہ اِن کتابوں میں شبہات واعتراضات کے کلی جواب ہی نہیں، بلکہ افکارِ حاضرہ کے حوالہ سے جزئیات وفروعات پر، اُن کا اطلاق بھی کیا گیا ہے، اسی طرح علمِ کلام کے حتمی وقطعی اصولوں پر تجزیاتی حیثیت سے نہ صرف سیر حاصل گفتگو موجود ہے، بلکہ احوالِ زمانہ کے تحت نئے علوم وفنون سے تعرُّض کرتے ہوئے، نئے اصول وکلیات کی وضع وتدوین بھی موجود ہے؛ اور ساتھ ہی زمانۂ قدیم سے جاری ورائج متعین ومسلَّم اصولِ موضوعہ کی تہذیب وتشکیلِ نَو بھی۔

البتہ مطالعہ کے دوران زبان اور اصطلاحات کا مسئلہ ضرور سامنے آیا۔ مولانا نانوتویؒ کی ایک خاص زبان، ایک خاص طرزِ ادا، ایک خاص طریقۂ تعبیر اور مخصوص اصطلاحات ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی جب اس پر نظر کی، کہ عصرِ حاضر میں زبان کا مسئلہ، ایسا کوئی مسئلہ نہیں ہے جو استفادہ میں رکاوٹ بنے، کیوں کہ ادب ولسان کے ساتھ ہی علوم وفنون کے تنوُّع وتوسیع، انقسام وانشعاب اور معیارات کے ''طبعی''، ''نفسی'' اور ''روحانی'' تفاوت کو دیکھتے ہوئے، سمجھ میں یہ آیا کہ صحیح قدر اور اصلی اہمیت تو فارمولہ اور اصول کی ہے، اس

سے قطع نظر کہ کس زبان میں اور کس تعبیر میں ظاہر کیا گیا ہے۔ کیوں کہ پیش کیے گئے فارمولہ اور اصول سے اگر مقصود حاصل ہوتا ہو یعنی یہ کہ شبہات کو دور کیا جاسکتا ہو، ابہامات کو رفع کیا جاسکتا ہو اور دینی واعتقادی شبہات جو کہ روحانی امراض ہیں، اِن امراضِ متشابہہ کے مابین تشخیص فارقہ کی جاسکتی ہو، پھر اس فارمولے کو امثلہ، اجزاء اور خارجی تشکیکاتی حوادث پر منطبق کر کے دکھلایا جاسکتا ہو، تو جو شخص یہ کام کردے زمانہ اس کی قدر کرے۔ رہا مسئلہ تعبیرات و اصطلات کا تو اس کا تعلق متعلقہ علوم وفنون کی واقفیت سے ہے، رہیں مخصوص اصطلاحات تو ان کا فہم وادراک تصانیف اور صاحبِ تصانیف سے مناسبت پر موقوف ہے۔(۱)

---

(۱) مجالس الحکمت مرتبہ حکم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ میں مذکور ہے کہ حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے فرمایا ''تحذیر الناس'' میں کئی مقامات پر مولانا (محمد قاسم نانوتویؒ) نے انبیاء کے اتصاف بالکمالات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو واسط فی العروض کہا ہے، تو یہ مولانا کی اصطلاح ہے، اِس سے مراد واسطہ فی الثبوت ہے، کیوں کہ واسطہ فی العروض کے معنی تو یہ ہیں کہ ذی واسطہ حقیقۃً موصوف ہی نہ ہو بلکہ موصوف، محض واسطہ ہی ہو، جیسے سفینہ و جالسِ سفینہ کہ متحرک، محض واسطہ یعنی سفینہ ہی ہے اور ذی واسطہ یعنی جالس حقیقۃً متصف بالحرکت ہی نہیں، تو کمالاتِ انبیاء میں بھی واسطہ فی العروض کے معنی یہ ہوں گے کہ ''مَا کَانُوْا مُتَّصِفِیْنَ بِالنُّبُوَّةِ وَ کَمَالاتِهَا حَقِیْقَةً''، حالاں کہ خود حق تعالیٰ نے جا بجا قرآن شریف میں ارشاد فرمایا ہے: لَقَدْ اَرْسَلْنَا نُوْحًا وَمثله اور اِنَّهٗ کَانَ صِدِّیْقًا نَبِیًّا وغیر ذالک۔ پس واسطہ فی الثبوت مراد ہے جیسے حرکتِ ید، مفتاح کے لیے کہ واسطہ اور ذی واسطہ دونوں، بالذات متحرک ہے، محض تقدم ذاتی کا فرق ہے۔...... اور اسی واسطے یعنی فی العروض کے اس معنی کے اعتبار سے کہ ''ذی واسطہ حقیقۃً موصوف ہی نہ ہو''۔ علامہ برزنجی مدنی نے واسطہ فی العروض ہونے پر انکار کیا ہے اور اس پر مولوی ظفر احمد صاحبؒ نے کہا کہ مولانا خلیل احمد صاحب سلمہٗ سہارنپوری نے فرمایا تھا کہ اس کا خلجان میرے دل میں بھی ہوا کرتا تھا، اس کی تاویل کرنا ہوگی، باقی اصطلاح کا علیحدہ ہونا، یہ امر کابراً عن کابرٍ موروث ہے، چناں چہ شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی بھی خاص اصطلاحات ہیں۔...... اس کے بعد ایک صاحب نے کہا کہ اس واسطہ فی العروض کی مولانا (نانوتویؒ) نے یہ اَمثلہ لکھی ہیں جیسے دیوار کا منور ہونا آفتاب سے، یا پانی کا آگ سے گرم ہونا، فرمایا بس اس سے تاویل کی تصریح تائید ہوگئی کیوں کہ یہ اشیاء فی الحقیقت بھی موصوف ہوتی ہیں، اب صاف معلوم ہوگیا کہ واسطہ العروض سے واسطہ فی الثبوت ہی ہے، پھر فرمایا کہ مولانا کے علوم کشفی تھے، ان کو واقف ہی سمجھ سکتا ہے۔ (ملفوظات حکیم الامت: ۲۹، مجالس حکمت: ۴۰۵، ۴۰۶)...... یہی حقیقت ہے کہ مولانا نانوتویؒ کی اصطلاح کو واقف ہی سمجھ سکتا ہے، جسے ایک طرف علوم مکاشفہ میں بھی کچھ درک ہو، دوسری طرف مولانا نانوتویؒ کی ذات سے بھی جو کہ اب واسطہ در واسطہ ہی ممکن ہے، مناسبت حاصل ہوگئی ہو، مولانا تھانویؒ کی مذکورہ بالا توجیہ بالکل حق اور درست ہے اور اسی توجیہ کے ذریعہ کتنے ہی مقامات سے خلجان دور ہو جاتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی بعض مقامات پر مولانا نانوتویؒ نے ''عرض'' کے ایک دوسرے معنی بھی بتلائے ہیں، یعنی واسطہ فی العروض سے مراد واسطہ فی الثبوت ہونے کی نفی فرمائی ہے۔ چناں چہ آبِ حیات: ص ۶۸/ پر ارشاد ہے ''مگر یہ بات یاد رہے کہ وجود کا عارض ہونا بمعنی بالعرض جو مقابل بالذات ہوتا ہے، بمعنی عرض مقابل جوہر نہیں، جو یوں کہا جائے کہ وجود جو اپنے تحقّق میں سب سے مستغنی ہے اور سب اپنے تحقّق میں اس کے محتاج۔''...... مولانا نانوتویؒ یہ فرمارہے ہیں کہ بالعرض جوہر بھی ہوسکتا ہے، جوہر پر عرض کا اطلاق محال نہیں ہے یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطہ فی العروض ہونے کے باوجود انبیاء کا استقلالی اور جوہری وجود برقرار رہتا ہے، اس لیے ''اِنَّهٗ کَانَ صِدِّیْقًا نَبِیًّا'' وغیرہ کے معارض نہیں۔ جب معارض نہیں تو یہ اشکال بھی وارد نہیں ہوتا کہ انبیاء کا وجود ''اگر عرض ہوگا تو پھر جوہر کون ہوگا''، ''ہاں بالعرض کا اطلاق جوہر پر محال ہوتا تو میرا کہنا بھی بیجا تھا۔'' (دیکھئے آبِ حیات: ۶۸، ۶۹، نیز ص ۳۶، شیخ الہند اکیڈمی ۱۴۲۹ھ)

تقریر، تحریر، طرزِ استدلال اور اسلوب بیان:

مصنّفاتِ امام قاسم نانوتویؒ کے متعلق یہ بات مشہور ہوگئی ہے کہ علوم قاسمیہ جو تحریری شکل میں موجود ہیں وہ بہت دقیق، انتہائی مشکل اور فہم سے بالاتر ہیں۔ لیکن مطالعہ سے یہ اندازہ ہوا کہ یہ بات علی الاطلاق تمام تصنیفات کے متعلق صحیح نہیں ہے، بلکہ بعض کتابوں کی نسبت ہی یہ بات درست ہے کہ وہ بہت مشکل ہیں، پھر اِن مشکل کتابوں کے متعلق بھی یہ دیکھنا ضروری ہے کہ ان کے مخاطب کون لوگ ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسی کتابوں کے مخاطب امام نانوتویؒ کی تعلیم و تربیت میں رہے ہوئے ذہین، ذی استعداد مخصوص تلامذہ اور علوم وفنون میں کمالِ درک رکھنے والے علماء ہیں۔ یہ ایسے حضرات ہیں جو روحانیات، وجدانیات، علومِ ظاہرہ وباطنہ اور علومِ مکاشفہ ومعاملہ کے ماہر ہیں اور جن کے سامنے ایک طرف بوعلی سینا کا نہ صرف فلسفہ، شفا اور اشارات بلکہ القانون کے مضامین بھی بالکل پامال تھے، دوسری طرف شیخ الاشراق کی اشراقی روحانیت دست بستہ معذرت خواہ تھی، جن کے براہین قاطعہ کے سامنے صحیفۂ فطرت کے رازہائے سربستہ سے پردہ اٹھانے والے، خود اپنے وضع کردہ فطری قوانین پر نظر ثانی کرنے یا کم از کم اُن کے ''ضروری'' ہونے کے دعویٰ سے دستکش ہونے کے لیے مجبور تھے(۱)، وہ ''مطالبِ عالیہ'' اور ''معارج القدس'' کے عبور کرنے کے ساتھ ساتھ ''منقذ من الضلال'' سے آگاہ تھے، اسی لیے اُن کے ہاں ایک طرف ابن العربی کے ''مثالی''، ''ملکوتی''، ''لاہوتی'' انکشافات وتحقیقات کی توجیہات موجود تھیں، تو دوسری طرف مجدد الف ثانی کے وحدۃ الشہود اور حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ کے وحدۃ الوجود کے مابین تناقض مرتفع تھا۔

ایسے حضرات کے سامنے جب مولانا محمد قاسم نانوتویؒ تقریر کرتے یا درس دیتے تو اس وقت افادۂ علوم کی عجیب شان ہوتی، حسب تصریح حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتویؒ (۲) ''عجائب وغرائب تحقیقات ہر فن میں بیان فرماتے۔'' ''اس طرح کے مضامین بیان فرماتے کہ نہ کسی نے سنے اور نہ سمجھے۔'' (۳)

مولانا تھانویؒ نے یہ حکایت ذکر کی ہے کہ ''ایک صاحب سے جنھوں نے مولانا موصوف اور

---

(۱) بطور نمونہ کے ملاحظہ ہو ''قبلہ نما'' میں لکڑی کے خشک ستون کا گریہ، سنگریزوں کی تسبیح اور شق القمر کی بحث، ''حجۃ الاسلام'' میں اعجاز عملی پر مفصل گفتگو اور تقریر دل پذیر میں صفحہ ۹۵ تا ۱۱۵ قانونِ کشش وغیرہ پر کی گئی تنقیدات۔ (۲) حضرت مولانا محمد یعقوب نانوتویؒ (ولادت ۱۳؍صفر ۱۲۴۹ھ مطابق ۲؍جولائی ۱۸۳۳ء، وفات یکم ربیع الاول ۱۳۰۲ھ مطابق ۲۲؍دسمبر ۱۸۸۸ء) دارالعلوم دیوبند کے ابتدائی بنیادی معاون، سرگرم سرپرست اور صدر مدرس تھے۔ حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ کے دست مبارک پر بیعت ہوئے، خلافت واجازت سے نوازے گئے، حضرت حاجی صاحبؒ کی کتاب ضیاء العلوم کا عربی میں ترجمہ کیا، مولانا یعقوب صاحب ہندوستان کے نامور علماء اہلِ درس ومعرفت اور ممتاز ترین اصحاب کمال میں سے تھے اور مولانا تھانویؒ کے خاص استاذ مربی تھے، حضرت مولانا تھانویؒ نے فتویٰ نویسی کی مشق حضرت مولانا یعقوب صاحب کی ہی خدمت میں رہ کر کی۔ (دیکھئے قاسم العلوم احوال وآثار از مولانا نور الحسن راشد کاندھلوی، حاشیہ: ص ۱۶۷)۔ (۳) سوانح قاسمی از مولانا مناظر حسن گیلانی: ۳۵۰۔

حضرت حاجی صاحب کا درس مثنوی سنا تھا، کسی نے پوچھا کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب اور حاجی صاحب کے مثنوی پڑھانے میں کیا فرق ہے؟ کہا کہ حضرت حاجی صاحب تو مثنوی پڑھاتے تھے اور مولانا نہ معلوم کیا پڑھاتے تھے۔" (۱) درس کی کیفیت بیان کرتے ہوئے حضرت مولانا یعقوب نانوتویؒ نے یہ صراحت کی ہے کہ جب خواص اہلِ فہم کو درس دیتے تھے تو "جو شخص طباع اور پہلی سے اصل کتاب سمجھا ہوا ہو، تب مولوی صاحب (امام نانوتویؒ) کی بات سمجھ سکتا تھا۔ حضرت شیخ الہندؒ جو حضرت امام قاسم نانوتویؒ کے تین نہایت ممتاز شاگردوں میں سے ایک ہیں (۲)، کا بیان کردہ یہ واقعہ بھی اہمیت کا حامل ہے جس کے راوی مولانا مناظر حسن گیلانی ہیں، وہ کہتے ہیں "آدمی اپنے تجربہ اور مشاہدہ کا کیا کرے، حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ فرمایا کرتے تھے کہ "دیکھ کر حضرت نانوتویؒ کے درس میں حاضر ہوتا اور وہ باتیں پوچھتا جو حضرت شاہ (ولی اللہ) صاحب کے کتب میں مشکل ہوتی تھیں"، لیکن "شاہ صاحب کی کتاب میں جو انتہائی جواب ہوتا تھا حضرت نانوتویؒ اول ہی دفعہ میں فرمادیا کرتے تھے۔" (۳)

علوم کی یہی شان شاگردوں کو لکھے مکاتیب میں جھلکتی ہے، مفتی سعید احمد پالنپوری مدظلہ فرماتے ہیں:

"چوں کہ آپ کے تلامذہ نہایت ذکی اور صاحبِ علم تھے اس لیے ان کے نام صادر ہونے والے مکاتیب نادر مضامین پر مشتمل ہوتے تھے، مگر ساتھ ہی نہایت مختصر اور بے حد دقیق بھی ہوتے تھے۔ یوں سمجھئے کہ صرف اشاروں میں باتیں ہوتی تھیں۔" (۴)

اِس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ علومِ قاسمیہ کے دقیق ومشکل ہونے کی جو شہرت ہے، وہ بے حقیقت نہیں ہے، کیوں کہ جہاں تک تصنیفاتِ امام نانوتویؒ کے مشکل ہونے کی بات ہے، تو اس میں شک نہیں کہ بعض کتابیں یقیناً بہت زیادہ دقیق بلکہ اَدق ہیں۔ ان میں پہلا نمبر "آبِ حیات" کا ہے، جس کے متعلق سنا یہ گیا ہے کہ حضرت شیخ الہند نے مصنفِ علام سے سبقاً سبقاً پڑھی؛ اور یہ بھی سنا گیا کہ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے یہ کتاب چودہ مرتبہ پڑھی۔ (۵) اس کے علاوہ ادق ترین کتابوں میں "قبلہ نما" ہے جس کے متعلق مفتی صاحب موصوف لکھتے ہیں کہ "آخر کے تین رُبع بے حد مشکل ہیں............ حضرت مولانا اشتیاق احمد صاحب نے اِس کی قابلِ قدر خدمت کی ہے، مگر اس سے کماحقہٗ کتاب حل نہیں ہوئی۔"

---

(۱) ملفوظات حکیم الامت: ۲، الافاضات الیومیہ: ۲/ ۳۶۴۔

(۲) وہ تین ممتاز شاگرد یہ ہیں: حضرت مولانا محمود حسن صاحب دیوبندی، حضرت مولانا فخر الحسن گنگوہی، حضرت مولانا احمد حسن امروہیؒ۔ (۳) سوانح قاسمی از مولانا، مناظر احسن گیلانی: ۲/ ۳۴۸۔ (۴) فاتحہ واجب ہے؟: ص ۵۵۔

(۵) یہ بات ایسی ہے جیسے "شیخ علی نے ۲۵/ دفعہ اول سے آخر تک احیاء العلوم کو پڑھا۔"

اَدق کے بعد نمبر دقیق کا ہے، حضرت نانوتویؒ کی دقیق کتابوں میں تقریر دل پذیر، براہینِ قاسمیہ، مکاتیبِ قاسم العلوم، الخط المقسوم من قاسم العلوم شامل ہیں۔ اِن دقیق کتابوں میں علومِ عالیہ اور حکمتِ قاسمیہ جس شکل میں محفوظ ہیں، اُسے ایک بلیغ تمثیل کے پیرایہ میں حکیم الاسلام قاری محمد طیب صاحبؒ نے ظاہر فرمایا ہے کہ: ''یہ حکمت ایک ایسے عظیم اور زرخیز ملک کی مانند ہے جس میں زندگی کی تمام ضروریات نہایت ہی منظّم طریق پر مہیا ہوں اور خزائن و دفائن کی کمی نہ ہو، وسائلِ نقل وحرکت سب جمع شدہ ہوں، مگر ملک میں پہنچنے کا راستہ گم، نہایت پیچیدہ اور دشوار گزار ہو، نہ راستہ کے نشانات ہوں جن سے کوئی راہ قطع کر سکے، نہ علائم وآثار ہوں جن سے ملک کی زرخیزی اور آبادی کا پتہ چلتا ہو، کہ نفع اٹھانے والے اُس کی طرف متوجہ ہوں اور سوائے مخصوص باخبر لوگوں کے، عامۃ الناس میں نہ کوئی اس ملک سے باخبر ہو، نہ اس میں پہنچ سکنے کی راہ پاتا ہو؛ ٹھیک اسی طرح حکمتِ قاسمیہ کے علوم ومعارف کے بھرپور خزانوں کا ایک ملک ہے، مگر اُس تک پہنچنے کے نشاناتِ راہ، عنوانات، مضامین، ضروری تشریحات، فٹ نوٹ، علوم کی فہرستیں اور تراجم وغیرہ نہ ہونے کے سبب عامۂ علماء بھی اس سے مستفید نہیں ہو سکتے۔ تا بعوام چہ رسد''(۱) لیکن دوسری طرف حال یہ ہے کہ نہ صرف اِن دقیق واَدق کتابوں میں، بلکہ امام المتکلمین کی تمام تصنیفات میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ خواص علماء جو ان تصنیفات سے مستفید ہوتے ہیں، وہ اِن کتابوں میں پائے جانے والے علوم وحِکم، دلائل ونتائج کے متعلق یہ محسوس کرتے ہیں کہ ان میں:

''مقدمات کی ترتیب طبعی، کہ اہم سے اہم نتائج گویا خود بخود نکلنے کے لیے اُبھر رہے ہیں، تقریر استدلالی، نہایت مرتب جو ذہن کو اپیل کرتی ہو، اس کی گہرائیوں میں اتر جاتی ہے اور ساتھ ہی حضرت والا کا شاخ در شاخ بیان مسئلہ کے تمام شقوق و جوانب پر اتنا حاوی اور اس کے تمام گوشوں کا اس درجہ واشگاف کنندہ ہوتا ہے کہ اس سے صرف وہی ایک زیر بحث مسئلہ حل نہیں ہوتا بلکہ اس کے سینکڑوں امثال جو اُس کی زد میں آجائیں خواہ وہ کسی دوسرے ہی باب کے ہوں، اس اصولی طرز بیان سے حل ہوتے چلے جاتے ہیں، بلکہ قلوب پر کتنے ہی علوم ومعارف کے دروازے کھلتے جاتے ہیں، جن سے نئے نئے مسائل کا راستہ بھی ہموار ہوتا چلا جاتا ہے۔ اِس صورتِ حال سے آدمی یہ ماننے پر مجبور ہوتا ہے کہ شریعت کے اِس جزئیہ کی پشت پر عقلی کلیات کی کس قدر کمک موجود ہے اور کتنے کلیے اور عقلی اصول اس ایک جزئیہ میں اپنا عمل کر رہے ہیں جس سے وہ عقلی ہی نہیں، طبعی نظر آنے لگتا ہے۔ بقول حضرت عارف باللہ مولانا محمد یعقوب صاحبؒ (اولین صدر مدرس دار العلوم دیوبند) کہ حضرت والا (امام قاسم نانوتویؒ) کے دماغ کی ساخت ہی خلقی طور پر حکیمانہ واقع ہوئی تھی، اس لیے بلا اختیار ان کے دماغ میں حکمت ہی کی باتیں آسکتی تھیں جس سے ان

(۱) فاتحہ واجب ہے؟: ص ۳۱، ۳۲۔

کے ہاں جزوی مسائل کا کلام بھی کلیاتی رنگ اختیار کر کے ایک کلیہ بن جاتا تھا۔ اوراس سے وہی ایک جزئیہ نہیں بلکہ اس جیسے سینکڑوں جزئیے حل ہو جاتے تھے، اوراوپر سے ان کا وہ کلی اصول کھل جاتا تھا جس سے اس جزئیہ کا نشو ونما ہوا ہے۔''

''بہرحال شرعی جزئیات کواُن کے عقلی کلیات کی طرف راجع کرنا اورکلیات سے نادر جزئیات اور مقاصدِ دین کا استخراج کرلینا، یا متعدد جزئیات کے تتبع و استقرا سے ایک کلی اصول قائم کر کے ہزاروں جزئیات کا اس سے فیصلہ کردینا، آپ کا خاص علم اورعلم کا خاص امتیازی مقام ہے۔''(۱)

یہ تو وہ علومِ عالیہ ہیں جن کے مخاطب خواص علماء ہی ہو سکتے تھے، لیکن ان کے علاوہ حضرت نانوتویؒ کے ایک قسم کے علوم وہ بھی ہیں جو احکامِ اسلام کی صیانت، ضروریات ومعتقداتِ دین کی حفاظت اورغیروں کے حملہ کے مقابلہ میں اسلام کے دفاع کے نقطۂ نظر سے مدوّن ہو چکے ہیں، اوران علوم کی شان یہ ہے کہ وہ علماء کے لیے جس طرح عہدِ قاسمی میں مفید تھے، اسی طرح آج بھی نہ صرف مفید ہیں بلکہ ان کی ضرورت آج کے دور میں زیادہ بڑھ گئی ہے؛ کیوں کہ آج منطقی جواب، عقلی استدلال اور قطعی اصولوں پر مبنی نتائج ہی لوگوں کو مطمئن کر سکتے ہیں۔ اِس لحاظ سے امام نانوتویؒ کے یہ علوم اسلام کا حفاظتی آہنی قلعہ ہیں اور خواص اورعلماء کے لیے مولانا تھانویؒ کی صراحت کے مطابق نہایت درجہ مفید اورضروری ہیں۔(۲)

اسی کے ساتھ ایک قسم کے علوم وہ بھی ہیں جو مواعظ وخطابات کے حوالہ سے جانے جاتے ہیں، ان کی افادیت عجیب ہے۔ حسب تصریح مولانا مناظر احسن گیلانیؒ، افکار کی اصلاح، عقائد وخیالات کی تصحیح کے تعلق سے ''سہارنپور، دیوبند، میرٹھ خورجہ، رامپور، شاہجہاں پور، روڑکی وغیرہ میں سننے والوں کو خطاب و بیان کے جس ملکہ فائقہ کے مسلسل تجربات ہوئے، اُن ہی کی بنیاد پر اربابِ علم وبصیرت میں مشہور ہوگیا تھا کہ ''مولانا محمد قاسم رحمۃ اللہ علیہ کی زبان مبارک پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ روح القدس کی تقریر ہو رہی ہے۔''(۳) ''آپ اپنی تقریروں میں مؤیَّد بروح القدس تھے، اس کا اندازہ شاہ جہاں پور کے میلہ خدا شناسی میں اُس صورت میں ہوا جب ہندوؤں، مسلمانوں اور دوسرے اَدیان و مذاہب کے ہزارہا افراد کو دیکھا گیا تھا کہ سننے والوں پر ''ایک کیفیت تھی، ہرکوئی ہمہ تن گوش ہو کے مولوی صاحب کی جانب تک رہا تھا، کسی کی آنکھوں میں سنتے ہیں آنسو، کسی کی آنکھوں میں حیرت۔'' پادریوں کی یہ حالت تھی کہ بے حس و حرکت، ایک پادری ایسے موقعہ کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے:

---

(۱) حکمتِ قاسمیہ: ص۲۰، ۲۲، فاتحہ واجب ہے؟: ۳۱، ۳۲۔

(۲) انفعہم تصنیفا...... للخواص مولانا الحاج محمد قاسم النانوتوی آیۃ کبریٰ من آیات اللہ تعالیٰ۔ خواص کے لیے سب سے زیادہ نافع مولانا الحاج محمد قاسم نانوتویؒ کی تصانیف ہیں، اللہ کی بڑی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہیں۔ (مأۃ دروس از مولانا تھانویؒ اورترجمہ مفتی محمد شفیع صاحبؒ) (۳) سوانح قاسمی: ۳۹۹۲۔

''اگر تقریر پر ایمان لایا کرتے تو اس شخص (یعنی مولانا نانوتویؒ) کی تقریر پر ایمان لے آتے۔''
اور کسی نے یہ بھی کہا: ''ایسی تقریریں بیان کیں کہ پادریوں کو جواب نہ آیا، کوئی اوتار ہوں تو ہوں۔''(۱)

ہماری بات مسائل کلامیہ کے باب میں امام قاسم نانوتویؒ کی تصنیفات کے متعلق چل رہی تھی کہ وہ مقتضیاتِ عصر کے تحت حالاتِ حاضرہ میں بہت مفید ہیں، اس حوالہ سے مولانا عتیق الرحمٰن عثمانیؒ کی بات بہت اہم ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ''جن خوش نصیب افراد کو آپ کی تصنیفات اور خصوصاً 'حجۃ الاسلام'، آبِ حیات اور تقریر دل پذیر' وغیرہ کے مطالعہ کا موقعہ ملا ہے اور انھوں نے ان گوہر ہائے آبدار کی صحیح قدر و قیمت پہچاننے کی سعادت حاصل کی ہے، وہ اِس حقیقت سے انکار نہیں کرسکتے کہ مولانا مرحوم نے ان تصنیفات میں اسلام کو اور اس کی اصولی اور بنیادی تعلیمات کو ایسے ٹھوس اور ناقابل رَدّ عقلی اور مشاہداتی دلائل کے ساتھ پیش کیا ہے کہ کوئی سلیم الطبع اور متلاشیِ حق انسان اسلام کی صداقت وحقانیت کو تسلیم کرنے سے اِبا نہیں کرسکتا۔'' وہ مزید لکھتے ہیں:

''مولانا نانوتویؒ کی تحریروں کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ نہ بڑے بڑے فلاسفہ کے اقوال کا حوالہ دیتے ہیں، نہ کتابوں کی عبارت نقل کرتے ہیں اور نہ غیر مسلموں سے گفتگو کرتے ہوئے قرآن وحدیث کا ذکر درمیان میں لاتے ہیں، بلکہ خالص مشاہداتی اور محسوساتی امور کو جن کا کوئی شخص انکار ہی نہیں کرسکتا اور جو مسلماتِ عام کی حیثیت رکھتی ہیں، اُن کو آپ اپنی گفتگو کا اصولِ موضوعہ بناتے ہیں اور پھر اسی پر اپنے دلائل وبراہن کی بنیاد قائم کرتے ہوئے چلے جاتے ہیں''۔

درحقیقت مولانا نانوتویؒ کا طرزِ بیان اور اسلوب یہی ہے، حتی کہ حمد وثنا سے کتاب کی ابتدا کرتے ہیں تو یہی استدلالی وصف دعوتی رنگ لئے ہوئے نمایاں ہوتا ہے۔ بطورِ نمونہ ذیل کے اقتباسات ملاحظہ ہوں:

''ہزاروں حمد وسپاس اُس خالقِ بے چوں کو کہ جس نے عالم کو بنایا اور اس میں بنی آدم کو رتبۂ اعلیٰ عطا فرمایا۔ ہزار ہا نعمتیں عطا فرما کر سب سے بڑی ایک وہ نعمت دی کہ جس کے باعث سب کائنات سے اشرف ہوا۔ وہ کیا ہے؟ ایک جوہرِ بے بہا، عقلِ باصفا ہے۔ کہ حق وباطل، نیک وبد، نفع ونقصان کے جاننے پہچاننے کے لیے ایسا ہے، جیسا سیاہ وسفید، زرد وسرخ، عرض وطول، اچھی بری شکل وصورت کے دریافت کرنے کے لیے آگ کی چمک، یا چاند، سورج، ستاروں کا نور ہے۔ مگر عجب اس کی قدرت کی نیرنگی ہے کہ ہر چیز کا ایک جدا رنگ ہے اور ہر شئ کا نیا ڈھنگ ہے۔ ہر ایک صورت جدا، سیرت جدا۔ کوئی اچھی، کوئی بری۔ کوئی کم، کوئی زیادہ، نہ کم زیادہ ہوسکے، نہ زیادہ کم ہوسکے، نہ اچھا برا، نہ برا اچھا۔ الغرض! عالم کو مختلف بنایا، تا (تاکہ) اُس کی قدرت اور اپنی بے اختیاری پر گواہی دیں۔ اسی طرح عقل میں سب کو متفاوت بنایا

---

(۱) ایضا: ص ۳۹۹۔ قاسم العلوم احوال وآثار: ص ۶۶۷۔

اور دانش وفہم میں اہلِ فہم کومختلف پیدا کیا۔سو جو باتیں کم فہموں سے رہ جاتی ہیں، اُس (ان) کوکامل عقل والے حل کرتے ہیں۔اور جہاں کج فہم بچلتے ہیں وہاں سے سیدھی عقل والے سیدھے نکلتے ہیں۔اوراوروں کوسنبھالتے ہیں، اورآپ سنبھلتے ہیں۔سو ہزاروں رحمتیں اُن کی جانِ پاک پر، کہ آپ بچے اوراوروں کو بچایا اور بہکے ہوؤں کوسیدھا راستہ دکھایا، خصوصاً اُس پر کہ جوان سب میں بمنزل آفتاب کے ستاروں میں ہو۔اور اُس پر، جواس کے پیروؤں اور یاروں میں ہو۔(۱)

خالق کی معرفت کے لیے دعوتِ فکر دیتے ہوئے ارشادفرماتے ہیں:

اس کے بعد گنہ گار، شرم سار، ہیچ مداں بندہ خیر خواہِ خلائق، سب ہندو، مسلمان، یہود، نصاریٰ، مجوس، آتش پرست کی خدمت میں بہ نظرِ خیر خواہی اپنے چند خیالاتِ پریشان کوجمع کر کے عرض کرتا ہے اور امیدوار ہے کہ سب صاحب اپنے تعصبِ مذہبی اور جی لگی باتوں کی محبت سے الگ ہوکر میری بات کوسنیں۔ اگر پسند آئے، قبول کریں، نہیں تو اصلاح فرمائیں۔پر (لیکن) ایک بار اول سے آخر تک دیکھ جائیں۔اور بے سب دیکھے حرف گیر نہ ہوں، کہ شاید پہلی بات کا ثبوت آخر میں نکلے اور آخر کا اول سے کام چلے۔

مگر شدتِ تعصبِ اہلِ زمانہ اور ہر کسی میں خواہش کی پیروی کو دیکھ کر یوں ڈرتا ہوں کہ حسبِ مثلِ مشہور: ''نیکی برباد، گنہ لازم'' مجھے کیا کیا کچھ نہ کہیں گے۔کوئی دیوانہ بتائے گا، کوئی خبطی بتائے گا۔مگر مجھے کسی سے کیا کام؟ اپنے کام سے کام۔''(۲)

ماقبل میں مولانا عتیق الرحمٰن عثمانیؒ کے حوالہ سے ذکر کیا جا چکا ہے کہ حضرت مولانا نانوتویؒ کی بڑی خوبی یہ ہے کہ فلسفہ کی اصطلات اور علومِ عقلیہ کا بوجھ پڑھنے والے پر نہیں ڈالتے، چناں چہ مثالیں بہت آسان زبان میں روزمرہ بول چال کے مطابق اور رواج میں استعمال ہونے والے الفاظ ومحاورہ میں سمجھاتے ہیں۔(۳) اور ایسے مسلّمات سے گفتگو کرتے ہیں جو بدیہی بلکہ اجلی البدیہیات ہوتے ہیں، لیکن ان مسلَّمات کا استعمال کرنا ہر ایک کونہیں آتا، مثلاً ذیل کا اقتباس ملاحظہ ہو:

''جو بات بے دلیل عقلِ غالب کے نزدیک مسلّم ہوتی ہے، جیسے دو دونی چار، اس کے خلاف پر سو دلیلیں بھی ہوتی ہیں، تو اس پر، وَر نہیں ہوسکتیں۔'' یعنی غالب نہیں ہوسکتیں۔پھر اس بے دلیل والی دلیل سے

---

(۱) مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں ''انبیاء اور علماءِ محققین کامل العقل ہوتے ہیں۔عقل ایک قوت ہے جو خدائے تعالیٰ نے انسان میں ودیعت کی ہے، جس سے کلیات کا ادراک کرتا ہے، پس علماءِ محققین خواہ تجربہ کار نہ ہوں مگر کامل العقل ہوتے ہیں اور یہی ورثۃ الانبیاء ہیں۔'' (ملفوظات: ۲۸/ ۳۹۱، ۳۹۲)

(۲) تقریر دل پذیر: ۲۲ تا ۲۴، شیخ الہند اکیڈمی۔

(۳) ملاحظہ فرمایئے تقریر دل پذیر: ص ۱۴۔

ایک طرف تو عقیدۂ تثلیث کو باطل کیا۔(۱) اور دوسری طرف آسمان کا ممکن الزوال ہونا، ثابت کیا۔(۲) پھر یہی نہیں بلکہ آسمان کا خرق والتیام اور ممکن الزوال ہونا ثابت کرنیکے بعد؛ دیکھئے کس انداز سے فہمائش کرتے ہیں:

''جنابِ من! دلائل سے اگر آسمان کے ٹوٹ پھوٹ جانے کا کوئی محال ہونا ثابت کرے، تو بعد اس کے کہ اس کا ممکن ہونا آفتاب کی طرح دانشمندوں کے لیے واضح ہو چکا ہے......، اس اپنے نہ جاننے، اپنی بے وقوفی اور بے علمی کی وجہ سے اس بات کے غلط ہونے میں متأمل نہ ہوگا۔ اسی طرح جب یہ واضح ہوگیا کہ ماسوا موجود اصلی کے، جو خداوند کریم کے (سوا) اور کوئی نہیں، سب کا وجود عارضی ہے، تو بے وقوف سے بے وقوف بھی اس بات کو سمجھ کر اس (آسمان) کے زوال کے ممکن ہونے میں ہرگز تأمل نہ کرے گا۔

پھر اگر افلاطون بھی زمین سے نکل کر آئے اور ہزاروں دلیلوں سے اِس بات کو ثابت کرے کہ آسمان کے وجود کا زائل ہو جانا اور اس کا معدوم ہونا محال ہے، تو گو (ایک عام آدمی ''بیوقوف سے بیوقوف بھی'' جو) ان دلیلوں کو نہ جانتا ہو بلکہ ان کے سمجھنے کی بھی لیاقت نہ رکھتا ہو، یونہی کہے گا کہ ان دلیلوں میں کچھ نہ کچھ قصور ہے۔''

مثالیں آسان دینا، اصطلاحات کا بوجھ نہ ڈالنا، ایسے محسوسات ومشاہدات کو اصولِ موضوعہ بنا کر گفتگو کرنا جو مسلّماتِ عام کا درجہ رکھتے ہوں، امام المتکلمین کے یہ خاص کلامی اوصاف ہیں۔ پھر آسان مثالوں کا یہ معیار جس کا نمونہ ابھی آپ نے ملاحظہ فرمایا، مشکل دلائل دیتے وقت بھی قائم رہتا ہے، تحریر ذیل ملاحظہ ہو:

''جس کارخانے کو دیکھئے، ایک اصل پر قرار ہے۔ نورِ آفتاب کو دیکھئے تو ہزاروں مکانوں اور ہزاروں روشن دانوں میں جدا جدا جلوہ دکھلا رہا ہے، پر آفتاب کو سب کے ساتھ رابطہ ہے، عدد کے سلسلہ کو نظر کیجئے تو اول سے الی غیر النہایہ پھیلا ہوا ہے، کہیں دو ہیں، کہیں تین، کہیں چار، کہیں پانچ کہیں دس، کہیں بیس، کہیں سو، کہیں ہزار، علی ہٰذا القیاس۔ اور اس پر کہیں جذر کہیں مجذور، کہیں حاصلِ ضرب کہیں مضروب، کہیں مضروب فیہ، کہیں حاصلِ قسمت، کہیں مقسوم، کہیں مقسوم علیہ وغیرہ؛ پر سب کی اصل وہی ایک ہے۔''

''موجوں اور بلبلوں کے کارخانوں کو دیکھئے تو سب کی اصل وہی ایک پانی ہے، شاخوں کو دیکھئے تو سب کی اصل جڑ ہے، آدمی وغیرہ کو دیکھئے تو سب ایک اصل میں جسے انسانیت وغیرہ کہئے، مشترک ہیں۔ اسی طرح جس طرف نظر پڑتی ہے کوئی ایسا کارخانہ دیکھا نہیں جاتا کہ جس کا کوئی سرِّ منشا نہیں۔ پھر ان سرِّ منشاؤں کو دیکھئے تو ان کا کوئی اور سرِّ منشا ہے اور اسی طرح اوپر تک چلے چلو......سارے عالم میں وجود کا اشتراک ہے، پر چوں کہ شئ مشترک عین اشیاء متعددہ نہیں ہوسکتی تو (شئ مشترک اصل واحد ہی رہے گی، اس میں تعدد بھی نہیں ہوسکتا اور۔ف) تعدد کیوں ہو! (اس لیے کہ شئ مشترک تو ایک اصل ہے، اس کا جلوہ ہزاروں اشیاء تک پہنچے گا اور وہ اصل واحد ہی رہے گی، لہٰذا۔ف) یوں سمجھ میں آتا ہے کہ وجود، عینِ عالم اور عینِ موجودات نہیں۔''(۳)

---

(۱) دیکھئے تقریر دل پذیر ص ۱۳ تا ۳۹۔ (۲) دیکھئے تقریر دل پذیر ص ۸۷ تا ۹۷ (۳) تقریر دل پذیر: ص ۵۰۔

قسط نمبر ۳

مسائل کلامیہ کے باب میں

مُصنّفاتِ امامِ نانوتوی سے استفادہ کا منہاج

مولانا فخر الاسلام مظاہری علیگ (ایم ڈی)

حضرت مولانا نانوتویؒ کی یہی خوبی ہے کہ اتنے بڑے مسئلہ کو اس قدر سادہ طریقہ سے سمجھا دیا کہ اس کے مشکل ہونے کا احساس بھی نہ ہونے دیا، ورنہ یہ بالکل حقیقت ہے کہ حضرت نے ان مثالوں سے جس بڑے مسئلہ کو حل کیا ہے، وہ ایسا اہم اور بنیادی مسئلہ ہے کہ اس کے سمجھ لینے سے نہ معلوم کتنے مسئلے حل کرنے کی کلید ہاتھ آجاتی ہے۔ چناں چہ یہیں سے شاید وہ دقیق مسئلہ بھی حل ہوجائے جس کی تفہیم ہمیشہ مشکل رہی ہے، اور جس کی گرہِ نیم باز غالباً اب تک واہ نہیں ہوسکی ہے۔ مسئلہ، باری تعالیٰ کی صفت سے تعلق رکھتا ہے جس کا اصطلاحی عنوان ''لاعین ولا غیر'' ہے۔ فہمِ مسئلہ کے لیے نورِ بصیرت حاصل کرنے کی خاطر ایک طرف تو مولانا نانوتویؒ کی عقل وحکمت پر مبنی مذکورہ وضاحت کو پیش نظر رکھیں، اور گرہِ نیم باز کو کھولنے میں ناخنِ اشرف کا استعمال کریں، یعنی اس تحقیق کا اطلاق کریں جو حکیم الامت کی زبانِ فیضان حق سے مظاہر علوم میں علماء وطلبا کے مجمع میں بیان کی گئی ہے (۱)، جسے ہم ذیل میں درج کرتے ہیں، مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں: ''قرآن یعنی کلام لفظی بدرجۂ کلام نفسی بنا بر تحقیق متکلمین حق تعالیٰ کی صفت ذاتیہ نہ ہو مگر ذاتِ حق سے اس کو ایسی نسبت ہے جیسے شعاع کو آفتاب سے، پس ایک قرص آفتاب ہے کہ وہ اس کی ذات ہے، دوسری اس کی صفتِ نور جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے، تیسری شعاع، چوتھی زمینِ منور۔ یہ شعاع نہ تو

---

(۱) حضرت مولانا سید محمد شاہد صاحب مدظلہ امینِ عام جامعہ مظاہر علوم سہارنپور، اس موقع پر ہماری طرف سے بہت زیادہ شکریہ کے مستحق ہیں، جنہوں نے مظاہر علوم میں بیان کئے گئے حکیم الامت کے مواعظ جمع کردیے، جس کی وجہ سے بطور خاص طلبا وعلماء کے ذوق وضرورت کا بے شمار تحقیقی مواد یکجا مل جاتا ہے۔...... یہیں پر یہ مشورہ بھی دینے کا جی چاہتا ہے کہ حضرتؒ کے مواعظ کا ایک اہم بلکہ اہم ترین حصہ وہ بیانات بھی ہیں جو دار العلوم دیوبند میں ہوئے، اربابِ دار العلوم دیوبند کی توجہ سے اگر وہ مواعظ بھی یکجا ہوکر مجموعہ کی شکل میں مستقلاً چھپ جائیں، تو کیا ہی عمدہ بات ہو۔

نور قائم بالشّمس کی طرح ہے، نہ شمس سے متصل ہے اور نہ زمین کی طرح شمس سے بالکل منفصل۔“

”اسی طرح کلام لفظی نہ صفاتِ ذاتیہ کی طرح ذات کے ساتھ قائم اور نہ دوسرے حوادث کی طرح بعید التعلق، بلکہ باوجود حادث ہونے کے دوسرے حوادث سے زیادہ شدید التعلق، اور اسی شدت تعلق کے سبب اس کو کلام اللہ کہا جاتا ہے؛ دوسرے کلام حادث کو کلام اللہ نہیں کہا جاسکتا۔“ (۱)

یہ تو باری تعالیٰ کی ایک صفت یعنی کلام اللہ کی بات تھی، لیکن کل صفات بھی چوں کہ لاعین ولا غیر ہیں، لہٰذا مولانا تھانویؒ کی مذکورہ تمثیل میں صفاتِ ذاتیہ کی مثال شمس کی مذکورہ تمثیل میں ”نور“ سے ہوجائے گی، جس کو حضرت مولانا نانوتویؒ نے دوسری تحریروں میں حل فرمایا ہے، وہاں ملاحظہ کرنا چاہیے۔ یہاں پر تو مقصودِ ذکر یہ ہے کہ حضرت نانوتویؒ نے وجود وعدم سے متعلق جو کلیہ قائم کیا ہے اور اس کے تحت جو مثالیں ذکر کی ہیں، ان میں صرف یہی خوبی نہیں ہے کہ وہ مخاطب کے نزدیک بھی ثابت شدہ اور مسلَّم ہیں؛ اور یہ کہ صانع کا موجودِ اصلی ہونا ان سے ثابت ہوجاتا ہے؛ جیسا کہ آگے چل کر ثابت کیا بھی گیا ہے، بلکہ یہ کلیہ ایسا مفید، مؤثر اور مضبوط ہے کہ جو ہلائے نہیں ہلتا اور کبھی نہیں ٹوٹتا اور پچاسوں (۲) مسئلے اسی ایک کلیہ اور اس کلیہ کے تحت مذکور امثلہ سے ثابت ہوتے چلے جاتے ہیں۔ (۳)

چند مثالیں جن سے بہت سے عقدے اور مسئلے اسی کلیہ سے حل ہوجاتے ہیں، حضرت نانوتوی قدس سرہٗ کے اعجازی الفاظ میں ملاحظہ ہوں:

”القصہ! اشتراکِ وجود کے قرینہ سے معلوم ہوا کہ وجودِ عالم اور عالم میں فرق ہے، یہ دونوں بالکل ایک شئ نہیں بلکہ وجودِ عالم ایک خارجی چیز ہے اور ایک عارضی شئ ہے، اصلی اور ذاتی نہیں؛ اور جب وجودِ عالم عارضی اور خارجی اور مستعار ٹھہرا، اصلی اور ذاتی نہ ہوا، تو ہم بہ قیاس اس بات کے کہ جیسے گرم پانی کی گرمی، جو عارضی، خارجی، مستعار ہے، آگ کی عطا کی ہوئی ہے، جس کی گرمی اصلی اور ذاتی ہے؛ یا جیسے قلعی دار آئینے کا نور، جو آفتاب کے مقابل ہو، اصلی نہیں بلکہ آفتاب کا فیض ہے، جس کا نور اصلی اور ذاتی ہے، بالیقین یوں سمجھتے ہیں کہ ایسے ہی عالم کا وجود، جو اصلی اور ذاتی نہیں، ایک شئِ عارضی ہے، کہیں خارج سے ایسے موجود سے ملا ہوگا جس کا وجود اصلی ہوگا، وہ بجز صانع کے، اور کون ہے۔“ (۴)

---

(۱) مظاہر الآمال وعظ نمبر ۵، ص ۲۵۴، نیز دیکھئے اشرف التفاسیر: ج ۲/ص ۳۶۳، ۳۶۴ (۲) اس میں کچھ مبالغہ نہیں ہے کیوں کہ واقعہ یہ ہے کہ اس کلیہ کی فروعات اور مندرج امثلہ کی تشقیقات وتجزیاتی تحقیقات سے جن بے شمار مسئلوں کا حل دریافت ہوجاتا ہے، ان کا کوئی حد وحساب نہیں۔ (۳) ان میں سے کئی مسئلوں کو خود مولانا نانوتویؒ نے بیان بھی کیا ہے، ملاحظہ ہو تقریر دل پذیر: ص ۴۷ تا ۱۷۲۔ اور تقریر دل پذیر کے علاوہ دوسری تصنیفات میں بھی مضمون کی مناسبت سے حسبِ موقع متعدد مسئلے موجود ہیں۔ (۴) تقریر دل پذیر: ص ۵۲۔

پھر وجود کی اسی تحقیق و تفہیم سے وہ مسئلہ بھی حل ہوگیا جو علمِ کلام کے اِس امامِ زمانہ کے ہی عہد میں بعض خاص گروہ کی طرف سے پیش ہوا تھا۔ یہ گروہ مادہ کے قدیم و غیر مخلوق اور مادہ میں خدائی صفت کے حلول کا قائل تھا اور خدا کی ماہیت کے حوالہ سے کہتا تھا کہ ''خدا کی صفات کی تعداد نہیں، سب اکٹھی ہوں تو خدا ہو......''(۱)

مذکورہ گروہ کی طرف سے پیش کئے گئے اِس اشتباہ کو رفع کرنے کے لیے مصنفِ براہینِ قاسمیہ(۲) نے اُسی مسئلہ کو بنیاد بنایا ہے جس کا ذکر اوپر کیا گیا۔ کہ وجودِ عالم میں اور عالم میں فرق ہے۔ ذات اور شئ ہے، وجود اور شئ ہے۔ اور یہ ظاہر کرنے کے بعد کہ کسی چیز کی صفات و متعلقات تو متعدد ہو سکتے ہیں، لیکن اُن صفات و متعلقات کا مدارِ شئ ہونا ضروری نہیں ہے، ثابت کیا ہے کہ ذاتِ باری کے لیے مدار تو اُس کا وجود اصلی و ذاتی ہے۔ ''خدا اس کو کہتے ہیں جو خود موجود ہو کسی اور کے وجود پر اس کے وجود کا سہارا نہ ہو۔''(۳) ''خدائی کو سب صفات سے کیا علاقہ'' ''صفات معلولِ ذات ہوتی ہیں۔ ذات اور مناصبِ ذاتیہ کو معلولِ صفات کہیں نہیں سنا تھا۔'' مؤلف براہینِ قاسمیہ نے پہلے تو یہ دعوے قائم کئے، پھر ان دعوؤں

---

(۱) براہین قاسمیہ: ص ۲۷، مکتبہ دارالعلوم ۱۴۳۳-۲۰۱۲ء۔ (۲) حضرت مولانا عبدالعلی صاحبؒ نے جو حضرت مولانا نانوتویؒ کے ارشد تلامذہ میں سے تھے، انہوں نے ہی حضرت نانوتویؒ کے مضامین دلائل اور براہین کو ترتیب دیا تھا۔ اس کے متعلق مولانا اشتیاق احمد صاحبؒ نے تحریر فرمایا ہے کہ براہینِ قاسمیہ کے ''دلائل و تقریرات سب کی سب حضرت شمس الاسلام نانوتویؒ رحمہ اللہ علیہ کے زورِ قلم کا نتیجہ ہیں اور چوں کہ دلائل کے مقدمات دیگر کتب سے ماخوذ نہیں ہوتے، بلکہ وہ خود ممدوح کی طبع رسا کا نتیجہ ہوتے ہیں، جن کی تقریر کے ضمن میں ایسے فوائد علمی بھرے ہوئے ہوتے ہیں، جن میں بہت سے مشکل مضامین کا حل بھی مضمر ہوتا ہے، اِس لیے ان کی افادیت صرف اتنی ہی نہیں ہوتی کہ وہ کسی معترض کا منہ بند کرنے تک محدود ہو؛ بلکہ وہ پائیدار اصولوں کی حیثیت سے غور و فکر کی صحیح راہیں ایک متعلّم و شائقِ علم کے سامنے کرنے والے پائیدار فوائد کے حامل ہوتے ہیں۔'' (۳) واجب الوجود کے مضمون کا بھی یہی حاصل ہے کہ اُس کی ذات خود اس کے وجود کی علت ہو۔ اور یہیں سے ایک اہم گتھی مولانا تھانویؒ نے کھول دی ہے، یعنی جو لوگ خدا کے قائل ہونے کے ساتھ مادہ کو بھی قدیم سمجھتے ہیں، ایسے لوگوں کے مقابلے میں مولانا تھانویؒ نے قِدمِ مادہ کی دلیل کے طلسم کو توڑ کر رکھ دیا ہے، فرماتے ہیں کہ ''حقیقت میں اگر غورِ صحیح کیا جاوے، قِدمِ مادہ کے ہوتے ہوئے، پھر خود صانع ہی کی ضرورت نہیں رہتی، کیوں کہ جب اس کی ذات، اس کے وجود کی علت ہے تو وہ واجب الوجود ہوگیا اور ایک واجب الوجود کا دوسرے واجب الوجود کی طرف محتاج ہونا خود خلاف عقل ہے، جو تعلق حق تعالیٰ کا اپنی صفات و افعال سے ہے، وہی تعلق اس (مادہ) کا اپنی صفاتِ حرکت و حرارت اور اپنے افعال و تنوعات وغیرہ سے ہوسکتا ہے۔ پس خدائے برحق کا قائل ہونا خود موقوف ہے حدوثِ مادہ پر'' اسی لیے ''اہل سائنس خود خدا ہی کے قائل نہیں۔'' (الانتباہات المفید: ص ۳۰، مطبع انتظام کانپور ۱۳۳۱ھ)

کے ثبوت کے لیے مثالیں ذکر کریں کہ مثلاً:

''سولہ چار کا جذر، دو کا آٹھ گنا، چار کا چوگنا، آٹھ کا دونا، بارہ کا ایک اور ایک ثلث (یعنی ۱۲ ۱۲۳)......بھی ہے اور منقسم بہ متساویین بھی ہے۔ (یعنی دو برابر کے حصوں پر بغیر کسر کے تقسیم بھی ہو جاتا ہے) مگر اُس کے زَوج ہونے کا مدار فقط انقسام بہ متساویین پر ہے، اور (دوسری) صفات کو اُس سے علاقہ نہیں (یعنی دوسری صفاتِ مذکورہ کا زوج ہونے سے کوئی تعلق نہیں)، ہاں جس کو فہم سے علاقہ نہ ہو اُس کے نزدیک سولہ کی زوجیت کو اور (دوسری) صفات سے بھی علاقہ ہو تو ہو۔

دوسری مثال:

آتش مصدرِ حرارت ہے، منور بھی ہوتی ہے، سرخ و سبز بھی ہوتی ہے، نازک و لطیف بھی ہوتی ہے، خشک و آبدار بھی ہے؛ مگر اُس کے آتش ہونے کا مدار اُس کی مصدریتِ حرارت پر ہے اور صفات پر نہیں۔ ہاں فہم نہ ہو، تو جس کو چاہو اُس کا مدار بناؤ۔

تیسری مثال:

آفتاب گول بھی ہے، گرم بھی ہے، ہم سے ایک فاصلہ پر بھی ہے جس کے سبب کسی سیارہ سے نیچا اور کسی سے اونچا ہے، اور اُس کے ساتھ مصدرالنور بھی ہے؛ مگر سب جانتے ہیں کہ اس کے خود روشن ہونے اور اَوروں (یعنی دوسروں) کے روشن کرنے کے لیے فقط اُس کا مصدرالنور ہونا درکار ہے۔ ہاں کودَن، بیوقوف تمام اوصافِ مذکورہ پر اُس کی روشنی اور روشن کرنے کو چسپاں کریں تو کون مانع ہے۔ (اس بے وقوفی کے اظہار کے لیے۔ف) دو انگشت کی زبان اور چھوٹا سا قلم کافی ہے۔

چوتھی مثال:

معشوق لوگ جیسے حسین ہوتے ہیں ایسے ہی اور اوصاف بھی اُن میں ہوتے ہیں: مسلمان بھی ہوتے ہیں (۱)، کافر بھی ہوتے ہیں، شریف بھی ہوتے ہیں، رذیل بھی ہوتے ہیں اور لالہ لوگوں میں سے بھی ہوتے ہیں، دوسری قوموں میں سے بھی ہوتے ہیں، خوش اخلاق، بداخلاق، سخی، بخیل وغیرہ بھی ہوتے ہیں، یورپین بھی، ایشیائی بھی، افریقی بھی، امریکی بھی؛ مگر سب جانتے ہیں کہ اُن کے معشوق ہونے کا مبنیٰ

---

(۱) لالہ آنند لال نے رسالہ ''آریہ سماچار'' میرٹھ میں اسلام کے خلاف ہرزہ سرائیوں کا سلسلہ جاری کر رکھا تھا، اور اندازِ نگارش بھی نہایت سوقیانہ بلکہ گستاخانہ تھا۔ براہینِ قاسمیہ اسی گستاخانہ تحریر کے جواب میں ۱۲۹۶ھ میں لکھی گئی تھی۔

اُن کے حسن و جمال پر ہوتا ہے اور اوصاف پر نہیں ہوتا۔ ہاں عقل کو طاق میں اُٹھا رکھئے تو پھر جس کو چاہو معشوقیت کا مبنیٰ بنادو۔

پانچویں مثال:

بادشاہانِ دنیا حسین بھی ہوتے ہیں، کم رو (کم خوبصورت) بھی ہوتے ہیں؛ قوی بھی ہوتے ہیں، ضعیف بھی ہوتے ہیں؛ ہنرمند بھی ہوتے ہیں، بے ہنر بھی ہوتے ہیں؛ ہر قوم کے ہوتے ہیں، ہر ملک کے ہوتے ہیں۔ مگر اہلِ فہم کو معلوم ہے کہ اُن کی بادشاہت اور سلطنت کی بناء اُن کے تسلُّط پر ہوتی ہے، دوسرے اوصاف کو اُس سے کچھ تعلق نہیں ہوتا۔ ہاں عقل کے دشمن جس بات کو چاہیں بنائے سلطنت بنادیں۔

ان چار پانچ مثالوں پر قناعت کر کے اہلِ فہم کی خدمت میں یہ گذارش ہے کہ خدا اُس کو کہتے ہیں جو خود موجود ہو، کسی اور کے وجود پر اُس کے وجود کو سہارا نہ ہو۔ چناں چہ لفظ ''خدا'' خود اس پر شاہد ہے۔

حقیقت شناسانِ عالی فہم تو درکنار، فقط زباں سنج بھی اتنی بات سمجھتے ہیں ......تو، جب خدا اُسی کا نام ٹھہرا جس کا وجود خانہ زاد ہو، مستعار نہ ہو؛ تو پھر ہر ادنیٰ عقل والا بھی اس پر شاہد ہوسکتا ہے کہ مدارِ خدائیِ خداوندِ عالم فقط اُس کے غیر مخلوق ہونے پر ہے، دوسری صفات کو اُس سے کچھ علاقہ نہیں۔ ہاں فہم بغل میں مار، بُرقعِ حیا کو منہ سے اُتار جو چاہو سو کہہ دو۔..... (ورنہ جو ذرا بھی فہم وانصاف سے کام لیں گے وہ۔ف) ''علی رؤسِ الاشہاد یہ کہہ دیں گے کہ خدا کی خدائی کا مدار بالبداہت اُس کے غیر مخلوق ہونے پر ہے۔'' (۱)

مظاہر الآمال کے حوالے سے مولانا تھانویؒ کے ایک خطاب کا تذکرہ پیچھے آچکا ہے۔ مظاہر علوم کے اپنے خطاب میں مولانا تھانویؒ نے حق تعالیٰ کی صفاتِ ذاتیہ کے ذکر میں یہ بھی فرمایا تھا کہ ''اور اسی جگہ سے بعض متکلمین نے اس کلام لفظی کو بھی قدیم کہہ دیا، گو ظہور اس کا حادث ہو۔ اور مسئلہ دقیق ہے، بلاضرورت اس میں خوض کرنا بھی جائز نہیں۔'' (۲)

جس مسئلہ کی طرف مولانا تھانویؒ نے اشارہ فرمایا اور یہ فرمایا کہ مسئلہ دقیق ہے، پھر اشارہ اور تنبیہ جو فرمائی وہ ۵۰۰/افراد کے اس مجمع میں، کہ جس میں سب کے سب تقریباً خواص علماء یا درسیات سے شغف رکھنے والے طلبہ تھے؛ اِسی سے مسئلہ کی دقت ونزاکت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے (۳)، لیکن اس کے ساتھ ہی مسئلہ کا ایک پہلو اور بھی ہے جو دہری فلاسفر اور ملحد سائنس داں کی طرف سے علمی وعقلی پیرایہ میں شبہ کی بنیاد بن سکتا ہے۔ اس شبہ کا جواب اور دفاع غالباً مولانا نانوتویؒ کی تحریروں کے علاوہ کسی اور جگہ نہیں پایا جاتا۔

---

(۱) براہینِ قاسمیہ: ص۲۹: ۳۱۔ (۲) خطبات ومواعظِ حکیم الامت: ۵، مظاہر الآمال: ص۲۵۴۔ (۳) خطبات ومواعظ حکیم الامت: ۵، مظاہر الآمال: ص۲۵۴، مرتب مولانا ظفر احمد عثمانیؒ۔

یہ مسئلہ جو اوپر سے چلا آ رہا ہے کہ اشیاء کی ذات اور وجود دونوں الگ الگ چیزیں ہیں، اس کو حضرت امام المتکلمین مولانا محمد قاسم نانوتویؒ پہلے تو ایک ایسی مثال سے حل فرماتے ہیں کہ وہ مثال خود ایک اصل اور بنیاد بن جاتی ہے، فرماتے ہیں: ''جنابِ من! جب کوئی معمار مکان بناتا ہے، تو اول اس کا نقشہ ذہن میں جمالیتا ہے اور پھر بن کر وہ مکان اگر ڈھ جاتا ہے تو دیکھنے والوں کے دلوں میں اس کا نقشہ باقی رہ جاتا ہے۔ اب سنئے! کہ اُس نقشہ ہی سے وہ مکان اور مکانوں، بلکہ اور چیزوں سے متمیّز ہوتا ہے۔

سو یہ نقشہ اس مکان کی ذات ٹھہری (۱)، اور یہ حال کہ وہ زمین پر بنا ہوا انکھیاروں کو نظر آنے لگا اور اندھوں کے ہاتھوں کو معلوم ہونے لگا اور اس میں آنے جانے والے اٹھنے بیٹھنے لگے، یہ اس کا وجود ہوا۔ سو اب دیکھئے! ذات اس مکان کی، یعنی وہ نقشہ اور شئ ہے اور اس کا وجود اور شئ ہے؛ اور اسی سبب سے وہ دونوں کبھی اکٹھے ہوجاتے ہیں اور کبھی علیحدہ ہوجاتے ہیں، اگر دونوں ایک ہی ہوتے تو علیحدگی نہ ہوتی۔ سو اس بات میں مکان اور زمین آسمان میں اور، اور موجودات میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا، اُن کا بھی جدا ایک نقشہ ذہن میں آتا ہے اور وجود جدا۔ فرق ہے تو اتنا ہے کہ کوئی بنا، محکم اور مضبوط ہے، کوئی نہیں۔''

اب اس کے متعلق جو شبہ پیش آسکتا ہے، اُس کا ازالہ کرتے ہیں:

شبہ (۱): ''اس پر شبہ یہ ہے کہ نقشہ بھی تو ایک شئ ہے (جو) بے وجود کے سمجھ میں نہیں آتی، سو اگر نقشوں کے (جو کہ بے وجود سمجھ میں نہیں آتے۔ ف) بھی نقشے ہیں اور اُن کے نقشوں اور وجود میں بھی فرق ہے'' تو یہ تو ایک تسلسل ہے جو محال ہے۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ اِن (نقشوں) کا وجود اور ذات دونوں ایک ہی ہیں۔

شبہ (۲): دوسرا شبہ یہ ہے کہ جب وجود اور ذات دونوں ایک ہی ہیں تو اِن میں اور خدا میں کیا فرق رہا، وہ بھی مثلِ خدا کے موجود اصلی اور موجِد قدیم ہوئے؟

یہ دونوں شبہے نہایت سخت ہیں جن کے جواب امام نانوتویؒ نے دیئے اور چوں کہ حضرتؒ کے ساتھ تائیدِ غیبی اور توفیقِ الٰہی ہر وقت شامل حال رہی ہے، اِس لیے جواب بھی نہایت شاندار ادا ہوئے۔ ملاحظہ فرمائیے، خطاب اس طرح سے شروع فرمایا: ''اہلِ انصاف اگر غور فرمائیں اور میری کم حوصلگی پر نہ جائیں، تو اِس بڑی بات کو نامِ خدا، اس چھوٹے منہ سے ادا کرتا ہوں۔'' چناں چہ جو کچھ ادا فرمایا اُس کی رو سے یہ مثال مذکور (نقشہ والی) خود ایک مستقل کلیہ کی شکل اختیار کرلیتی ہے، جس کے تحت انواع اور جزئیات اور فروعی مسائل آتے چلے گئے ہیں۔ پہلے کلی مسئلہ کی توجیہ چند مثالوں سے فرمائی، جس سے تفہیم میں آسانی ہوجائے، اُس کے بعد تقدیر کے مسئلہ کو ضمناً بطور نتیجہ اور اثر کے، اُسی پر مرتب کردیا اور یہ ثابت

---

(۱) ''ذات اسے ہی کہتے ہیں جس سے تمیز حاصل ہو۔''

کر دیا کہ کلامِ لفظی، حروف، نقوش سب اپنے ظہور کے اعتبار سے حادث ہونے کے بعد بھی خدا کے علمِ تفصیلی کی معلومات ہونے کی حیثیت سے موجوداتِ پنہانی ہیں اور وہ علم تفصیلی قدیم ہے اور اِس علم تفصیلی کے لیے تقدیر کا عقیدہ لازم ہے۔ اب یہ کون کہے کہ مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کے ذریعہ بیان کیا گیا تقدیر کا یہ ضمنی ثبوت بھی، ثبوتِ اصلی سے بڑھ کر واقع ہوا، کہ جو مسئلہ خطرہ کا تھا، دقیق تھا، بلا ضرورت خوض نہ پہلے صحیح تھا، نہ اب صحیح ہے، لیکن امامِ زمانہ نے جس تعبیر اور طریقۂ استدلال کو اختیار کیا، اُس سے یہ پتہ بھی نہ لگنے دیا کہ مشکل مقام اور دلائل کب آنے والے ہیں، پہلے سے نام بھی نہ بتایا؛ گویا باغ میں پہنچا کر دکھا دیا کہ دیکھو یہ باغ ہے، یہ تو ہمارا تاثر ہے، باقی امامِ فن کے اصل الفاظ میں چاشنی کیسی کچھ ہوگی، اُسے آپ بھی ملاحظہ فرمائیں:

''اِن نقشوں کے منجملہ موجودات کے ہونے کا انکار نہیں۔ ساری نشانیاں وجود کی موجود ہیں۔ اور یوں بھی نہیں کہا جاتا کہ نقشوں کے لیے بھی نقشے اور وجود جدا ہیں، نہیں تو ایک سلسلہ لا انتہا نکل آئے گا، سو اسے کسی کی عقل قبول نہیں کرتی، پر اگر یوں کہا جائے کہ جیسے آفتاب کے ساتھ شعاعیں لگی ہوئی ہیں اور شعاعیں آفتاب ہی کے سبب روشن ہیں، پر ان کی روشنی ایسی عارضی نہیں جیسے زمین، آسمان، در و دیوار کی روشنی، کہ اصل میں وہ تیرہ اور سیاہ ہیں، پر آفتاب کا نور اُن کے اندھیرے کو مٹاتا ہے بلکہ وہ (شعاعیں۔ف) بھی مثل آفتاب ہی کے اصل سے منور ہیں، ہاں اتنی بات ہے کہ آفتاب کو نہیں پہنچتیں، کیوں کہ اوّل تو وہ آفتاب سے پیدا ہوئیں، دوسرے وہ بات کہاں، جو کہ آفتاب میں ہے؟ ایسے ہی تمام عالم کا نقشہ بھی خدا کے سببِ قدیم سے ایک پنہا وجود رکھتا ہو، اور وجود اصلی ہو، مثل اِس ظاہری وجود کے عارضی نہ ہو؛ ویسا اصلی بھی نہ ہو جیسا خداوند کریم کا وجود۔ اور اس نقشہ ہی کے مطابق اس وجود ظاہری کا کارخانہ برقرار ہوتا ہو؛ اور اس وجود پنہانی ہی کو وجود کہتے ہوں؛ اور اس وجود ظاہری کو اس وجود پنہانی سے ایسی نسبت ہو جیسے کنویں کے عکس کو یا مہر کے حروف کو ہمارے ساتھ اور نگین کے نقوش کے ساتھ۔ یعنی جیسے کوئیں کے کنارے کھڑے ہوں، تو گو بعینہٖ ہماری صورت نظر آئے گی، پر کچھ کچھ مخالفت ضرور ہوتی ہے۔ سر یہاں اوپر ہے اور پاؤں نیچے، تو وہاں برعکس ہے، ایسے ہی مہر کے حروف میں اور نگین کے نقوش میں الٹے سیدھے ہونے کا فرق ہے۔''(۱)

اور اِس وجود پنہانی کے ماننے میں ایک یہ بھی بڑا فائدہ ہے کہ خدائے تعالیٰ کا تفصیل وار اِس عالم کا قدیم سے جاننا ثابت ہو جائے گا۔ اگر چہ بالا جمال جاننے میں وہ اِس وجودِ پنہانی میں محتاج نہیں بلکہ

(۱) تقریر دل پذیر: ص ۶۶ تا ۶۸۔

سب کو بغیر اِس کے بھی بالا جمال جانتا ہے۔ پر اس کے بالا جمال جاننے کے یہ معنی نہیں کہ کچھ جانا، کچھ نہ جانا؛ یہ تو جہل ہے اور عیب ہے۔ اور عیب کا اس کی ذات وصفات میں پتہ بھی نہیں؛ بلکہ اس کا بالا جمال جاننا تفصیل وار جاننے سے بھی زیادہ ہو، تو کچھ عجب نہیں۔ جیسے آفتاب کی شعاعیں اور دھوپیں، اس کے نور کی تفصیل ہے، پر آفتاب کے جرم میں جو نور بھرا ہوا ہے، تو یہ بہ نسبت شعاعوں اور دھوپوں کے اجمالی معلوم ہوتا ہے، لیکن لاکھوں درجہ اُن سے زیادہ معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ یہ اسی سے پیدا ہوئی ہیں، اور اس کو لازم ہیں۔ ایسے اُس کے علمِ اجمالی سے تفصیلی پیدا ہوتا ہے۔ سو ہم اُس علم تفصیلی ہی کی معلومات کو موجوداتِ پنہانی کہیں، تو کچھ مشکل نہیں۔ سو ہمیں اُس (علم تفصیلی) کے قدیمی ہونے میں کچھ انکار نہیں۔ (۱) بہت ہوگا تو یہ ہوگا کہ تقدیر کا ہونا لازم آئے گا، سو اِس میں کیا خرابی ہے۔'' (۲)

اور اسی کے ساتھ ایک مفید بات اور معلوم ہوگئی جو قرآن کریم کی اس آیت ''اِذَا اَرَادَ اللّٰهُ شَيْئًا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْن'' (جب خدائے تعالیٰ کسی چیز کے موجود کرنے کا ارادہ کرتے ہیں، تو فرماتے ہیں کہ ہو جا، تو ہو جاتی ہے) سے متعلق ہے، کیوں کہ اِس پر اشکال ہوتا ہے کہ شئ تو حادث ہے، جب وہ ابھی موجود نہیں تو خطاب کس کو ہے؟ اِس کا جواب مولانا تھانویؒ نے یہ دیا ہے کہ موجود فی العلم کو خطاب ہے کہ موجود فی الخارج ہو جائے۔ (۳) اِس جواب کے ساتھ مولانا نانوتویؒ کی مذکورہ تشریح سے حاصل ہونے والا نتیجہ بھی شامل کرلیا جائے کہ قادرِ مطلق کے علم تفصیلی کی معلومات جو موجوداتِ پنہانی ہیں اُن میں سے ہی ایک کو خطاب ہے کہ موجود فی العلم کے بعد اب موجود فی الخارج بھی ہو جائے، تو بات اور زیادہ صاف ہو جائے۔

---

(۱) یہ قدیم کا لفظ صرف اعتباری ہے، یعنی دوسرے حوادث کے مقابلے میں پہلے پیدا کیا گیا، نہ کہ وہ قدیم جو فلاسفۂ مشائین کی اصطلاح میں مستعمل ہے۔ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کے بیان کردہ اس مسئلہ کو گیارہویں صدی عیسوی کے مشہور طبیب وفلسفی ابوالحسن احمد بن محمد طبری نے اپنے الفاظ میں زیادہ صاف طریقے سے بیان کردیا ہے، وہ لکھتا ہے: ''ہیولیٰ تمام متضادات کے لیے مساوی طور پر بنایا گیا ہے۔ عنصر ہر مٹی سے بنی ہوئی چیز کی طینت اور اصل ہے، صورتیں اللہ کے یہاں محفوظ ہیں۔ اِنھی محفوظ صورتوں سے صورتیں پیدا ہوا کرتی ہیں۔ اگر سوال کیا جائے کہ یہ صورتیں اللہ کے ساتھ قدیم ہیں یا قدیم نہیں ہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو اللہ کے سوا ہے وہ تو پیدا اور حادث ہے، گویا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے عقل، نفس، عنصر، صورت کواکب، افلاک اور امہات (اصلِ عناصر) کو پیدا فرمایا۔ پھر اُن کی آمیزش کی اور اُن سے حیوانات اور نباتات بنائے، پس اِس جواب پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔'' (المعالجات البقرطیۃ، مقالہ اول، باب ۳۲ ''عدم مطلق وعدم مفید: ص ۹۶، اردو ترجمہ سینٹرل کونسل فار ریسرچ اِن یونانی میڈیسن، سن اشاعت ۱۹۹۵ء)۔

(۲) تقریر دل پذیر: ص ۶۹، ۷۰، اشرف التفاسیر: ج ۲/ص ۳۶۳۔ (۳) وَ اِذَا قَضٰٓى اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُوْلُ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ ۔ (خدائے تعالیٰ کی قدرت ایسی عظیم اور عجیب ہے کہ) جب کسی کام کا پورا کرنا چاہتے ہیں تو (بقیہ اگلے صفحہ پر)۔

اس کے علاوہ اِس توجیہ وتشریح سے ایک اور مسئلہ بھی بے غبار ہوگیا، جس میں یہ اشکال پیدا ہوا تھا کہ ارادۂ واجب یعنی خدائے تعالیٰ کا ارادہ قدیم ہے، پھر اِس کی کیا وجہ ہے کہ ارادہ تو قدیم اور مراد (یعنی جسے پیدا کرنا چاہا، وہ۔ف) حادث ہو۔ اِس صورت میں تخلّف مراد کا ارادہ سے لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ ایسی صورت میں اگر مولانا نانوتویؒ کی مذکورہ تشریح کی روشنی میں اس مسئلہ کو دیکھیں کہ جب موجوداتِ پنہانی یعنی علم تفصیلی کی معلومات نقشہ کی تمثیل میں موجود ہیں یعنی ''تمام عالم کا نقشہ خدا کے سببِ قدیم سے ایک پنہاں وجود رکھتا ہو اور یہ وجودِ اصلی ہو، لیکن ویسا اصلی بھی نہ ہو جیسا خداوندِ کریم کا وجود۔'' تو اِس وضاحت کے بعد استحالہ کا شبہ ہی پیدا نہیں ہوتا۔ کیوں کہ استحالہ لازم آنے کا شبہ تو اسی لیے ہوا تھا کہ وجودٗ ذات سے علیحدہ تھا۔ البتہ اس جواب کی نزاکت کو سنبھالنا مولانا نانوتویؒ ہی کے علم کا حصہ ہے۔ متوسط عقول کے لیے مولانا تھانویؒ کا اور تمام متکلمین اہلِ حق کا صاف اور بے غبار جواب ہی کافی ہے کہ ''صفاتِ واجب اپنی ذات میں قدیم ہیں، مگر ان کا تعلق ممکنات کے ساتھ حادث ہے اور تخلُّف مراد کا تعلق ارادہ کے بعد محال ہے، اس سے پہلے نہیں۔'' (۱)

لیکن اس مسئلہ میں حکماء، متکلمین اور صوفیاء کے ہاں جس قسم کے محاورے اور اصطلاحیں استعمال کی جاتی ہیں اور قرآن کریم نے علم وقدرت وغیرہ صفاتِ باری تعالیٰ کو جس معنی میں استعمال کیا ہے، وہ ذرا وضاحت طلب ہے، چناں چہ مولانا اشرف علی تھانویؒ کی صراحت کے مطابق:

(بقیہ پچھلے صفحہ کا) (بس اتنی بات ہے کہ) اُس کو (اتنا) فرمادیتے ہیں کہ ہو بس وہ (اسی طرح) ہوجاتا ہے۔ اس آیت کے ذیل میں فائدے کے تحت مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں کہ ''اِس کُن کہنے میں دو احتمال ہیں: ۱- ایک یہ کہ مجاز ہو، سرعتِ تکوین اور جلدی بنادینے سے۔ ۲- دوسرے یہ کہ حقیقتاً حق تعالیٰ کی یہی عادت ہو۔ اس پر دو شبہے کئے گئے ہیں: ۱- ایک یہ کہ جب وہ شئ موجود نہیں تو کُن کس کو کہا؟ جواب یہ ہے کہ علم میں موجود ہے۔ ۲- دوسرے یہ کہ خود کُن بھی حادث ہے، ورنہ (اگر کُن حادث نہ ہو بلکہ قدیم ہو تو۔ف) قِدم، مُکوَّن کا لازم آوے گا۔ اور (یہ محال ہے، اس لیے جب کُن حادث ہو تو۔ف) اس کے لیے اگر کُن ہو تو تسلسل لازم ہے۔ جواب یہ ہے کہ صرف لفظ کُن کو بدون کُن پیدا کردیا ہو۔ اور اگر قدیم بھی مان لیا جاوے تب بھی تعلق کے حدود سے مکوَّن محدث رہے گا۔ رہا خود اس تعلقِ حادث کے ایجاد کے لیے ایک دوسرا تعلقِ حادث ہونا، اِس لیے ضرور نہیں کہ تعلق لاموجود ولا معدوم ہے، لہٰذا نہ ایجاد کی ضرورت ہے اور نہ علتِ ایجاد بننے میں کوئی اشکال۔ رہا کلام اس تعلق کے مرجح میں سو وہ ذاتِ حق ہے، اور بوجہِ وجودِ صفتِ ارادہ کے جس کی ذاتیات یا لوازم سے ترجیح وتخصیص، متی شاء ہے، یہ تخصیص وترجیح بلا مرجح ومخصّص بھی نہیں بلکہ وجہِ ترجیح کا سوال کرنا تخلُّلِ جعل بین الذات والذاتی یا بین الملزوم واللازم کا تجویز کرنا ہے، وہو باطلٌ۔'' اس کے بعد مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں: ''حضراتِ ناظرین اِس مقام پر مجھ کو اِس خاص طرز پر طالب علمانہ تحریر میں بوجہِ ضرورتِ تفہیمِ فلسفی مزاج صاحبوں کے معذور فرمادیں۔'' (بیان القرآن: ج۱/ص۶۴، تاج پبلشرز دہلی)

(۱) اشرف الجواب: ص۵۶۸۔

''صوفیاء کی اصطلاح کچھ تو خاص ہیں اور کچھ دوسری اصطلاحات واطلاقات سے حتیٰ کہ کچھ عوام کے محاورات سے لی ہوئی ہیں۔ مثلاً یہ کہ مخلوق کو عینِ حق کہتے ہیں، یہ خاص اصطلاح پر ہے۔ یہاں مطلب یہ ہے کہ تعلق خاص احتیاج وتابعیت کا ہے؛ بس یہی مراد ہے صوفیاء کے اِس قول کی (مخلوق عینِ حق ہے)۔

اور صوفیاء کے اِس قول کی اس توجیہ پر ایک قرینہ موجود ہے، کیوں کہ واجب کو خلق سے مبائن بھی کہتے ہیں، تو عین سے مراد معنی متعارف نہ ہوں گے۔ اوراسی طرح متکلمین بھی دوسرے محاورات کا استعمال کرنے لگتے ہیں، مثلاً صفاتِ واجب کو لاعین ولا غیر کہتے ہیں۔ یہاں غیر کا معنی بے تعلق اور منفصل کے ہیں، جیسا کہ آفتاب کی شعاع آفتاب کا غیر نہیں، یعنی منفصل اور بے تعلق نہیں۔ اور حکماء صفاتِ واجب کو عین، اصطلاح معقولیین (کے اعتبار سے) کہتے ہیں۔ متکلمین نے اِس لیے ان کا رد کیا کہ یہ درحقیقت صفات کی نفی ہے۔ اورقرآن کریم سے حسبِ معنی لغوی کہ وہ حقیقی معنی ہیں، معلوم ہوتا ہے کہ صفاتِ باری تعالیٰ اس کی ذات پر زائد ہیں، جیسے علیم وقدیر بمعنی موصوف بالعلم و بالقدرۃ، نہ کہ خود علم وقدرت۔ اور متکلمین پر حکماء کی طرف سے ایک سخت اعتراض بھی ہے اور یہ اعتراض یہ ہے کہ صفاتِ حق جب عین نہیں ہیں تو مغائر ہوں گی، پس واجب اپنے کمال میں غیر کا محتاج ہوا؟ اِس کا جواب قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتیؒ نے بہت عمدہ دیا ہے کہ احتیاج واجب کی ہر مغائر کی طرف ممنوع نہیں ہے، بلکہ مغائرِ منفصل کی طرف ممنوع ہے اور صفاتِ باری مغائر تو ضرور ہیں مگر مغائر منفصل نہیں بلکہ متصل ہیں۔(۱) اور آخری بات وہی ہے کہ ''مسئلہ دقیق ہے، بلاضرورت اس میں خوض کرنا بھی جائز نہیں۔''

مذکورہ بالا تمام گفتگو سے یہ بات بھی کھل کر سامنے آگئی کہ علت ومعلول، واحد وکثیر اور موجود ومعدوم کی اَبحاث جو فلسفہ قدیمہ میں موجود ہیں، نیز درسیات میں ان کی تعلیم متداول چلی آرہی تھی اور اِن اَبحاث پر مشتمل کتابیں پڑھنے پڑھانے میں آتی رہی تھیں، کتنی ضروری تھیں اور اب بھی ہیں! ایسی حالت میں اِنہیں موقوف کردینا، کس قدر نقصان دہ ثابت ہوا ہوگا، اس کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ مذکورہ بحثیں جس فن سے متعلق ہیں، وہ فلسفہ کی ایک شاخ ہے جس کا اصطلاحی نام ''امورِ عامہ'' ہے۔

مسائلِ کلامیہ سے متعلق مصنفاتِ امام قاسم نانوتویؒ سے استفادہ کی خواہش رکھنے والا اِسکالر اُسی وقت اپنے لیے ایک رکاوٹ اور بیریئر پیدا کرلیتا ہے جب وہ امورِ عامہ پڑھے بغیر مطالعہ کی حرص کرتا ہے۔ امورِ عامہ وہ فن ہے جس میں اُن چیزوں سے بحث کی جاتی ہے جو مجردات و مادیات دونوں میں مشترک ہیں، لیکن اِس کی دوسری قسیم جس میں خدائے برتر کی ذات وصفات اور جواہرِ مجردہ کے اوصاف سے بحث

(۱) مثلاً القطائف من اللطائف یعنی لطائف ستہ، ظہور العدم بنور القدم، تمہید الفرش فی تحدید العرش۔

کی جاتی ہے اور اُس کا اصطلاحی نام ''علمِ الٰہی'' (یا الٰہیات) ہے، اگر درسیات پڑھنے کے زمانہ میں مابعد الطبیعیات کے اِس فن کی کچھ اصطلاحات کانوں میں پڑ چکی ہیں، تو دلائل کے افہام وتفہیم میں ایک رکاوٹ ہی رہتی ہے۔ پھر استفادہ کی خواہش رکھنے والے اِسکالر کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ مولانا تھانویؒ کی تصانیف، خصوصیت کے ساتھ بوادرالنوادر وغیرہ (۲) میں جو بحثیں ہیں اُن کو بھی ملاحظہ میں رکھے کیوں کہ اگر اُن پر نظر نہیں ہے، تو موضوع اور مسئلے کو سمجھنا نہ صرف سخت دشوار ہے بلکہ ایسی صورت میں مصنَّفاتِ امام نانوتوی کے اوراق، مطالعے کی غرض سے کھولنا ہی، شاید ایک زائد کام محسوس ہو۔ حضرتِ امام کی تمام کتابوں کے مضامین (حجۃ الاسلام کا استثناء ممکن ہو) اس کا کھلا ثبوت ہیں۔ مثال کے طور پر وجود وعدم، موجودِ اصلی، موجودِ عارضی کے متعلق وضاحت وطمانیت حاصل کرنے اور متعلقہ مسئلے سے پیدا ہونے والے شبہات کا ازالہ کرنے اور اُس بحث کو قابو میں لانے کے لیے، جو کہ تقریر دل پذیر کے صفحہ ۴۱ سے ۲۷۱ر تک چلی گئی ہے، ملاحظہ کرلینا بھی اس ضرورت کے احساس کے لیے کافی ہے۔ پھر علومِ عقلیہ کے مبادی، مسائل سے واقفیت کے ساتھ میبذی میں مذکور بحث ''فی اثبات الواجب لذاتہٖ''، ''واجب الوجود ومراتب الوجود'' کی اُن بحثوں کو نہ صرف ملاحظہ فرمانا بلکہ اُن سے مناسبت ہونا بھی ضروری ہے جو مختلف فصلوں کے تحت میبذی کے صفحہ ۴۵ سے ۱۶۱ر تک چلی گئی ہے؛ نیز صفحہ ۱۶۱ر و مابعد کے صفحات میں عقول مجردہ کی بحث بھی متوازی مطالعے کی حیثیت سے مفید ومددگار ہیں۔ اگر اِس سب پر نظر رہے، تو اس وقت حضرت نانوتویؒ کی مذکورہ تشریحات اور ذکر کردہ مسائل کی اہمیت اور صحیح قدر معلوم ہو، اور دلائل کی کیفیت اور وزن کا بھی ہو۔

عقائدِ اسلامی کی غیروں کے حملے سے حفاظت ومدافعت کے حوالے سے امامِ قاسم نانوتوی کی کلامی تصنیفات میں یہی ٹھوس اور ناقابلِ رد عقلی ومشاہداتی دلائل ہیں جن کی ایک ہلکی سی جھلک دکھائی گئی، لیکن واقعہ یہ ہے کہ مولانا نانوتویؒ کے کسی بھی مضمون کو پڑھنے کے بعد بالفاظ مولانا عتیق الرحمٰن عثمانی ''کوئی سلیم الطبع اور متلاشیِ حق انسان اسلام کی صداقت وحقانیت کو تسلیم کرنے سے اِبا نہیں کرسکتا۔'' کیوں کہ اِن دلائل میں طریقۂ استدلال اور اسلوبِ بیان تصوراتی وخیالی طرز پر نہیں ہے، بلکہ خارجی تشکیکاتی حوادث پر محسوساتی ومشاہداتی اصولِ موضوعہ کے حوالے سے عقلی، کلامی اور شرعی حقائق کا انطباق دکھلانا اور اُس کے لیے دلائل میں مقدمات کی ترتیب ایسی مقرر کرنا جو بالکل عقلی اور طبعی ہوں، یہ پیش نظر ہے۔ تاکہ ''اصولِ اسلام اور فروعِ ضروریہ حسبِ قواعدِ عقلیہ منضبط ہوجائیں جس کی تسلیم میں کسی عاقل منصف کو کوئی دشواری نہ ہو۔''

۞ ۞ ۞

---

(۲) ملفوظات: ج ۲۶، الکلام الحسن: ۱۴۶، ۱۴۷، ادارۂ تالیفات اشرفیہ، ایڈیشن ۱۴۲۵ھ)

قسط-۴

مسائلِ کلامیہ کے باب میں
مصنّفاتِ امامِ نانوتوی
استفادہ کا منہاج

مولانا فخر الاسلام ❖

یہ چند نمونے ذکر کئے گئے جو مسائل کلامیہ میں حضرتؒ کے طرزِ استدلال سے متعلق تھے، سلسلہ کو آگے بڑھاتے ہوئے اور اپنی بات کو علوم نانوتویؒ کے متعلق سابق گفتگو سے مربوط کرتے ہوئے یہ عرض ہے کہ مولانا نانوتویؒ کے ایک قسم کے علوم وہ ہیں جو مکاتیب کی زینت ہیں اور ''قاسم العلوم'' کے نام سے شائع ہوئے ہیں۔ اس رسالہ ''قاسم العلوم'' کا آٹھواں اور نواں مکتوب، کہ دونوں تقریباً ۵۰ر صفحات کو محیط ہیں، اور معجزات وخوارقِ عادات سے متعلق دلائل پر مشتمل ہیں۔ جن حضرات کی اس بحث پر نظر ہے اُنھیں معلوم ہے کہ ایک طرف مطالعہ صحیفۂ فطرت سے ماخوذ قوانینِ فطرت اور سائنسی اصول کی تمام تر اصلی مزاحمت اور براہِ راست مخاصمت شریعت کے اُنہی امور سے ہے جو خوارقِ عادات اور ما فوق الفطرت حالات سے تعلق رکھتے ہیں۔ دوسری طرف تمام شرعیات میں خود مسلمانوں کو جو سخت مغالطے پیش آئے ہیں، وہ خوارق ومعجزات ہی سے متعلق ہیں۔ اسی لئے حضرت نانوتویؒ نے نہ صرف مکتوبات میں، بلکہ ''حجۃ الاسلام'' میں امثلہ اور واقعات کے تحت اصولی اور فروعی گفتگو اور تقریرِ دل پذیر میں مشاہدہ، تجربہ اور وِجدان کے تناظر میں کلی اور عقلی گفتگو بھی فرمائی ہے جس میں برہانِ لِمّی، استقراءِ تام اور فلاسفہ کے تصورِ طبیعت اور اہلِ سائنس کے تصورِ فطرت وقانونِ علت کی حیثیتیں بھی پہلو بہ پہلو واضح کرتے چلے گئے ہیں۔ اس باب میں حضرت نانوتوی کی تحقیقات کی نوعیت وحیثیت سے واقف ہونے کے لئے ضروری ہے کہ خوارق و معجزات کی، کسی قدر وضاحت کردی جائے۔

❖ ایم ڈی مظاہری علیگ

معجزہ کی حقیقت

معجزہ کی حقیقت کے متعلق یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ معجزہ کے صادر ہونے میں اسبابِ طبعیہ کو اصلاً دخل نہیں ہوتا، نہ جلیہ کو نہ خفیہ کو، نیز یہ کہ صاحبِ معجزہ کی کسی قوتِ قدسیہ یا خیالیہ کو بھی دخل نہیں ہوتا۔ وہ براہِ راست حق تعالیٰ کی مشیت سے اسبابِ عادیہ کے واسطہ کے بغیر واقع ہوتا ہے۔

معجزہ کے متعلق مغالطے: معجزہ کی یہ حقیقت معلوم ہونے کے بعد، اُن مغالطّوں کا جاننا ضروری ہے جو اس باب میں پیدا ہوتے ہیں۔ اِس کی جہتیں متعدد ہیں جنہیں ہم ذیل میں ذکر کرتے ہیں:

☆ بہت سی چیزیں اسبابِ عادیہ وطبعیہ سے تعلق رکھتی ہیں لیکن حیرت انگیز ہونے کی وجہ سے انہیں خارقِ عادت میں شمار کرلیا جاتا ہے۔ اس کی ایک مثال مولانا تھانویؒ کے پیرایہ بیان میں ''تصرف ہے مثلاً عناصر میں تصرف کیا تو بارش ہونے لگی۔ اس کے اسباب میں سے کسی کا قصد کرلینا، ہمت باندھ لینا، یہ تصرف ہے؛ مگر چوں کہ ہر شخص اس کو جانتا نہیں اس لیے وہ خلافِ عادت سمجھ لیا جاتا ہے۔''(۱)

☆ اسی طرح حاضرات، عملیات ونقوش، طلسمات، تاثیرات عجیبہ، سحر، چشم بندی میں سے بعض کے آثار محض خیالی ہیں اور بعض کے واقعی بھی ہوں تو اسبابِ طبعیہ یا خفیہ سے مربوط ہیں۔(۲)

☆: بعض لوگوں نے معجزات کو انبیاء کی قوت سے مسبب مانا ہے۔ لیکن یہ توجیہ بھی معجزہ کو اس کی حقیقت سے خارج کردیتی ہے۔

☆ جن لوگوں نے معجزہ کی مذکورہ بالا حقیقت تسلیم نہیں کی کہ وہ ''محض قائل عن الغیب ہوتے ہیں، اسبابِ طبعیہ کو ان میں بالکل دخل نہیں ہوتا نہ جلی کو، نہ خفی کو۔'' انہوں نے خوارق کو اسبابِ طبعیہ اور قانونِ علت کے تحت ہی داخل مانا ہے، پھر اپنے اس خیال اور تصور کو عملاً نافذ کرنے میں بعید سے بعید تاویلات سے بھی گریز نہیں کیا۔ مثلاً حضور B کے اس معجزہ میں کہ تھوڑے پانی میں دستِ مبارک رکھا تو پانی مزید نکلنا شروع ہوگیا اور تھوڑا پانی زیادہ ہوگیا۔ اس واقعہ کو ذکر کرکے حکیم الامت مولانا تھانویؒ نے لکھا ہے کہ اِس واقعہ کے متعلق بعض فلسفیوں نے یہ صورت سمجھی ہے کہ پانی میں اس قدر برودت پیدا ہوگئی تھی کہ آس پاس کی ہوا ٹھنڈی ہوکر اس میں لگ لگ کر پانی بن جاتی تھی، اس توجیہ سے معجزہ بالکل حقیقت سے نکل جاتا ہے اور فلسفیوں کی اس طبیعاتی توجیہ سے یہ سارا قصہ اسبابِ طبعیہ میں داخل ہوجاتا ہے۔(۳)

☆ معجزہ کی مذکورہ بالا حقیقت و ماہیت تسلیم نہ کرنے کی وجہ سے جو مغالطے پیش آئے، اُن کا بڑا

---

(۱) ملفوظات: ج۱۸/ص۲۱۱ (۲) دیکھئے بوادر النوادر: ص۷۸تا۸۰ (۳) ملفوظات: ج۱۴، فیوض الخالق: ص۳۴

خطرناک اثر یہ ظاہر ہوا کہ جن لوگوں نے خوارق کا وقوع خلافِ عادت وخلافِ فطرت ہونا تسلیم نہیں کیا، اُنہوں نے معجزہ کو دلیل نبوت ماننے سے بھی انکار کیا۔

☆ بعض لوگ ایسے بھی ہیں جنہوں نے معجزہ کا خارقِ عادت وخلافِ فطرت ہونا تو تسلیم کیا ہے لیکن انہیں یہ مغالطہ پیدا ہوگیا ہے کہ چوں کہ مسمریزم وشعبدات وغیرہ سے مشابہ ہونے کی وجہ سے معجزہ کو پہچاننے میں غلطی ہوسکتی ہے، اس لیے انہوں نے نبوی اخلاق وکمالات کو تو مستقل دلیل مانا، لیکن معجزہ کو محض ایک اضافی دلیل کے طور پر تسلیم کیا ہے۔ اُن کے نزدیک معجزہ مستقل طور پر دلیلِ نبوت قرار نہیں پاتا۔ اور اِس موقعہ پر یہ پہلو اُن سے نظر انداز ہوگیا کہ جس طرح مسمریزم وشعبدات کے مقابلے میں معجزہ کے پہچاننے میں غلطی ہوسکتی ہے، اخلاق وکمالات کی نوعیت اور ان کے باہمی فرقِ مراتب کے پہچاننے میں بھی غلطی ہوسکتی ہے، بلکہ کمالات کی نوعیت اور فرقِ مراتب کی شناخت میں تو کچھ زیادہ ہی غلطیاں واقع ہوسکتی ہیں۔ جیسا کہ مولانا عبدالباری ندویؒ کو، موصوف کے دورِ اول میں توجہ دلاتے ہوئے مولانا تھانویؒ نے اِسی نکتہ کی طرف رہنمائی کی ہے کہ ''انضمام اخلاق وکمالات کے ساتھ جو اس کو (یعنی معجزے کو) دلیل کہا گیا ہے۔(۱) تو ان اخلاق کی مخصوص نوعیت کو پہچاننے میں جتنی غلطی ہوسکتی ہے، وہ معجزات کے متعلق غلطی ہونے سے کہیں زیادہ ہے''۔(۲)

اور یہ کہ معجزات دوطرح کے ہیں، جسے مولانا تھانویؒ نے اس طور پر بیان کیا ہے کہ ''حکمتِ مقتضی ہے کہ مخاطبین انبیاء علیہم السلام میں چوں کہ دونوں طرح کے لوگ تھے،(۳) خواص اہلِ فہم بھی جو کہ تعلیم واخلاق کے درجہ علیا کا (کہ وہ بھی خارق ہے) اندازہ کرسکتے ہیں۔ اور (۴) عوام بلید بھی جو تعلیم و اخلاق سے اِستدلال کرنے میں اِس وجہ سے غلطی کرسکتے تھے کہ درجہ علیا کا اندازہ کرنہیں سکتے، پس ہر حکیم و خوش خلق کو نبی سمجھ لیتے۔ اس لئے ایک ذریعہ اُن کے استدلال کا، اُن کے اِدراک کے موافق بھی رکھا گیا، جس میں علم اِضطراری صحتِ دعویٰ نبوت کا پیدا ہوجاتا ہے اور دوسرے اہلِ شعبدہ سے اُن کو خلط وغلط اس لئے نہیں ہوسکتا کہ یہ (سحر، مسمریزم شعبدے وغیرہ نفس حیوانی کے تصرفات ہیں اور فن طبعیات کی

---

(۱) سیرۃ النبی جلد سوم میں مولانا عبدالباری ندویؒ نے معجزات وخوارق پر بحث کرتے ہوئے یہی ثابت کیا تھا.

(۲) بوادر النوادر: ج ۲/ص ۱۷۷

(۳) سیرۃ النبی جلد سوم میں مولانا عبدالباری ندویؒ نے معجزات وخوارق پر بحث کرتے ہوئے یہی ثابت کیا تھا۔

(۴) دیکھئے الانتباہات المفیدہ عن الاشتباہات الجدیدہ۔ ''انتباہ سوم متعلق نبوت''۔ معجزہ کے دلیلِ نبوت ہونے کے متعلق یہی توجیہ و تحقیق حضرت مولانا نانوتویؒ نے بھی فرمائی ہے۔

ذیلی شاخیں ہیں، جنہیں قربِ الٰہی میں کچھ دخل نہیں، ایک ادنیٰ درجہ کا حیوان اور ایک مردود وبد کار آدمی بھی، اس میں شریک ہے، لہٰذا عوام یہ) بھی دیکھتے ہیں کہ اِن (طبعیاتی۔ف) فنون کے ماہرین بھی (نبی سے معجزہ صادر ہونے کے وقت) معارضہ سے عاجز آگئے۔''

اِس موضوع پر ''حجۃ الاسلام'' میں اور اس سے بھی بڑھ کر ''تقریر دل پذیر'' میں مولانا نانوتویؒ کے قلم سے ظاہر ہونے والی تحقیقات پر نظر کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ''طبعی''، ''فطری''، ''موافقتِ فطرت''، ''سلسلۂ علت''، ''قانونِ عادت''، حتیٰ کہ ''قانونِ کشش ثقل'' وغیرہ جو طبعیاتی قوانین اور اصولِ سائنس، خوارق اور معجزات سے مزاحم ہیں، اِن امور کے متعلق امام نانوتویؒ کی تصنیفات میں جس معقول اور مدلل، دلچسپ اور دلکش پیرایہ میں گفتگو موجود ہے، معاصر تصنیفات میں ایسی گفتگو شاید و باید ہی کسی مصنف کے ہاں پائی جاتی ہے۔ شاید اِنھی پہلوؤں کا خیال کر کے مولانا سعید احمد پالن پوری مدظلہٗ نے مولانا نانوتویؒ کے علوم کا یہ امتیاز ذکر کیا ہے کہ:

> ''مغربی علوم وافکار کے ہندوستان میں داخلہ سے حضرت رحمہ اللہ نے محسوس فرمالیا تھا کہ اب ہندوستان کا فکری رجحان بدلے گا، لوگ روایت پر قناعت نہیں کریں گے، بلکہ اسرار وحکم کی جستجو شروع کریں گے؛ اس لیے آپ کی کتابیں روایات سے زیادہ استدلالِ عقلی کا پہلو لیے ہوئے ہیں۔''(۱)

مدارس کے ذریعے علم

فرمایا: ''اس دنیا کی ساخت اور بناوٹ پر ہم غور کریں تو اس سے یہ اندازہ اور مشاہدہ ہوتا ہے کہ اس میں دو سلسلے جاری ہیں۔ ایک خیر اور بھلائی کا دوسرا شر اور برائی کا۔ لیکن شر اور برائی تو ہر چیز کی ذات میں رکھی ہوئی ہے اور خیر اور بھلائی باہر سے لاکر اس میں داخل کی جاتی ہے، اپنی ذات میں کوئی بھلائی موجود نہیں۔ جدوجہد اور محنت کریں تو خوبی آتی ہے اگر محنت نہ کریں تو خود بخود خرابی آئے گی۔ اس کے لئے کسی محنت کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ مثلاً کسی کو عالم بنانا ہو تو لاکھوں مدرسے قائم ہیں، جدوجہد اور محنت کرے گا تو عالم بن جائے گا لیکن جاہل بنانے کے لئے کوئی مدرسہ دنیا میں موجود نہیں ہے۔''

(فرمودات از: حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ)

(۱) کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟، حالات حجۃ الاسلام: ص۲۳.

قسط نمبر: ۵

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخر الاسلام ❖

پھر استدلال عقلی کے باب میں شاہ ولی اللہ صاحبؒ سے موازنہ کرتے ہوئے ''رحمۃ اللہ الواسعۃ'' کے مصنف (۱) تحریر فرماتے ہیں: ''حضرت نانوتویؒ کا کام حضرت شاہ صاحبؒ کے کام سے، تین حیثیتوں سے مختلف ہے:

۱- حضرت شاہ صاحبؒ نے علم کلام کو مستقل موضوع بحث نہیں بنایا، مگر حضرت نانوتویؒ نے اس کو فنی حیثیت سے سامنے رکھ کر اس کے تمام اصول وضوابط کو مزین کیا ہے اور یہ آپ کی زندگی کا خاص کارنامہ ہے۔

۲- حضرت شاہ صاحبؒ نے فروعاتِ دین میں سے صرف کلیات کی حکمتیں، یا پھر حدیث پاک کی بعض منصوص جزئیات کی حکمتیں بیان فرمائی ہیں، مگر حضرت نانوتویؒ نے معمولات جزئیات کو، بلکہ بعض ایسی جزئیات کو، جنہیں فقہائے کرام خلاف قیاس کہتے تھے، نہایت محکم استدلال کے ساتھ پیش کیا ہے اور ان کا عقلی ہونا واضح کیا ہے۔

❖ ایم ڈی مظاہری علیگ

(۱) خیال رہے کہ مولانا سعید احمد پالن پوری نے حجۃ اللہ البالغہ کی شرح رحمۃ اللہ الواسعہ کے نام سے پانچ ضخیم جلدوں میں لکھی ہے۔ اور اِس وقت علامہ ابراہیم بلیاوی اور حکیم الاسلام قاری محمد طیبؒ کے واسطے سے علومِ نانوتوی اور حکمتِ قاسمی کے (حضرت مولانا محمد سالم صاحب مدظلہ کے بعد) غالباً تنہا امین ہیں۔ اور یہ وصف ان کی تصانیف مثلاً تحفۃ الالمعی، این کان ربنا قبل ان یخلق الخلق کی تشریح میں اور ان موقعوں پر جہاں ''وجود'' کی گفتگو آئی ہو، یا کوئی عقلی نکتہ اور فلسفی بحث وتمحیص پیش آئی ہو، نمایاں ہے، حتی کہ آسان منطق اور معین الفلسفہ تک میں اِس حکمت قاسمی کی جھلک انتساب کے ساتھ موجود ہے۔

۳- حضرت شاہ صاحبؒ کے استدلالات زیادہ تر نظری اور عقلی ہیں، مگر حضرت نانوتویؒ دقیق اور خالص عقلی مسائل کو بھی محسوس بنا کر رکھ دیتے ہیں۔ اور یہ آپ کی تصنیفات کی وہ خصوصیات ہیں جو کہیں نظر نہیں آتیں۔'' (۲)

حضرت نانوتویؒ کی بعض نسبتہً آسان کلامی تصنیفات:

مولانا نانوتویؒ کی کلامی مسائل سے متعلق تصنیفات میں سے دقیق، ادق، ہوش ربا، بالائے فہم حقائق ودقائق، معانی ومطالب پر مشتمل بعض کتابوں کا جو تذکرہ پہلے کیا گیا ہے، اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ حضرتؒ کی ساری کتابیں ایسی ہی ہیں بلکہ امر واقعہ یہ ہے کہ کلامی مضامین پر مشتمل بعض کتابیں آسان بھی ہیں مثلاً: (۱) مباحثہ شاہ جہاں پور (۲) انتصار الاسلام (۳) حجۃ الاسلام (۴) اور کسی درجہ میں ''تصفیۃ العقائد'' وغیرہ۔ پھر ان کتابوں میں صرف یہی خوبی نہیں کہ یہ آسان ہیں بلکہ ان کے مضامین میں تنوع اور استدلال کی دلنشینی کے ساتھ کشش وسادگی کا حال یہ ہے کہ ان پر دلائل عقلیہ وبرہانیہ کے بجائے محسوسات وبدیہیات کا گمان ہونے لگتا ہے؛ اس کا صحیح اندازہ حضرت مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ کے اس تبصرے سے ہوگا جو ایسی کتابوں میں سے کسی ایک کے متعلق، انہوں نے فرمایا ہے:

> کتاب ''حجۃ الاسلام'' کے متعلق حضرت مفتی صاحب مدظلہ لکھتے ہیں ''یہ ایک تقریر تھی جو آپ نے چاند پور کے میلہ خدا شناسی کے لیے لکھی تھی۔ اِس تقریر کو بلاشبہ ''دریا بکوزہ'' کہا جاسکتا ہے، اس میں حضرت نانوتویؒ نے تقریباً تمام اسلامی عقائد کو مختصر مگر دل نشیں اور مستحکم دلائل کے ساتھ اِس خوبصورتی سے بیان فرمایا کہ اِس کا ایک ایک صفحہ عقل اور دِل کو بیک وقت اَپیل کرتا ہے، خدا کے وجود، توحید، اولاد سے بے نیازی، اِبطالِ تثلیث، مسئلہ تقدیر، جبر وقدر، عباداتِ بدنی ومالی کے فلسفے، اِثباتِ رسالت وعصمتِ انبیاء، شفاعت، اِبطالِ کفارہ، مدارِ نبوت معجزات، اِعجازِ قرآن، تحقیقِ نسخ، معجزۂ شقّ قمر، حلتِ گوشت، حرمتِ مردار، طریقۂ ذبح اسلامی؛ اِن میں سے ہر ایک مسئلے پر اِس تقریر میں مدلل کلام موجود ہے، دلائل اتنے واضح کہ عقل مطمئن ہوتی چلی جائے، اور اندازِ بیان اتنا دل نشیں کہ براہِ راست دل پر اثر انداز ہو، ایک ایک سطر سے مصنف کا یہ یقین اور اعتماد ٹپکتا ہے کہ اسلام ہی دینِ حق ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ دقیق فلسفیانہ باتوں کو گرد وپیش کی خارجی

---

(۲) ایضاً: کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟

مثالوں سے اس طرح واضح فرماتے ہیں کہ وہ دل میں اترتی چلی جاتی ہیں، ''خدا کا بیٹا نہیں ہوسکتا'' اِس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''اپنے گھر اگر بندر یا سور کی شکل کا لڑکا پیدا ہوجائے تو کس قدر رنجیدہ ہوں کہ الٰہی پناہ! حالاں کہ بندر اور سور اور آدمی، اور بھی کچھ نہیں تو مخلوق ہونے اور کھانے پینے اور بول وبراز میں تو شریک ہیں، اور خدا کے لیے ایسی اولاد تجویز کریں، جس کو کچھ مناسبت ہی نہ ہو، تم ہی فرماؤ کہ جو شخص کھانے پینے کا محتاج ہو، بول وبراز سے مجبور ہو، اس میں اور خدا میں کون سی بات کا اشتراک ہے جو خدا کا بیٹا، یا خدا کہتے ہو؟''

انبیاء کی ضرورت اور ان کے معصوم ہونے کو کس لطیف پیرائے میں بیان فرماتے ہیں:

''بادشاہانِ دنیا اس تھوڑی سی نخوت پر اپنے ہی بنی نوع سے نہیں کہتے، دکان دکان اور مکان مکان پر کہتے نہیں پھرتے، مقرّبانِ بارگاہ ہی سے کہہ دیتے ہیں، وہ اوروں کو سنا دیتے ہیں، اور بذریعۂ اشتہارات ومنادی اعلان کرادیتے ہیں، خداوندِ عالم کو ایسا کیا کم سمجھ لیا ہے، کہ وہ ہر کسی سے کہتا پھرے، وہاں بھی یہی ہوگا کہ اپنے مقربوں سے اور خواصوں سے فرمائے اور وہ اوروں کو پہنچائیں، ایسے لوگوں کو اہلِ اسلام انبیاء اور پیغمبر اور رسول کہتے ہیں۔ لیکن دنیا کے تقرب اور خواصی کے لیے سراپا اطاعت ہونا ضروری ہے، اپنے مخالفوں کو اپنی بارگاہ میں کون گھسنے دیتا ہے؟ اور مسندِ قرب پر کون قدم رکھنے دیتا ہے، اس لیے ضروری ہے کہ وہ مقرب جس پر اسرار ومافی الضمیر آشکارا کیے جائیں یعنی اصولِ احکام سے اطلاع دی جائے، ظاہر وباطن میں مطیع ہو، مگر جس کو خداوندِ علیم وخبیر باعتبارِ ظاہر وباطن مطیع وفرمانبردار سمجھے گا، اس میں غلطی ممکن نہیں؛ البتہ بادشاہانِ دنیا موافق ومخالف ومطیع وعاصی ومخلص ومکار کے سمجھنے میں بسا اوقات غلطی کھاجاتے ہیں، مگر خدا تعالیٰ کی درگاہ کے مقرب بوجہِ عدمِ امکانِ غلط فہمی ہمیشہ مطیع ومقرب ہی رہیں گے، نظر بریں یہ لازم ہے کہ انبیاء معصوم بھی ہوں۔''

اعجازِ قرآن کریم پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''علاوہ بریں عبارتِ قرآنی ہر کس وناکس رِندِ بازاری کے نزدیک بھی اسی طرح اور عبارتوں سے ممتاز ہوتی ہے، جیسے کسی خوش نویس کا خط بدنویس کے خط سے، پھر جیسے

تناسبِ خد وخالِ معشوقاں اور تناسبِ حروف خطِ خوش نویساں معلوم ہو جاتا ہے، اور پھر کوئی اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں بتا سکتا کہ دیکھ لو یہ موجود ہے، ایسے ہی تناسبِ عبارتِ قرآنی...... ہر کسی کو معلوم ہو جاتا ہے، پھر اس کی ''حقیقت'' اس سے زیادہ کوئی نہیں بتلا سکتا کہ دیکھ لو یہ موجود ہے۔''

معجزۂ ''شق قمر'' پر بطلیموسی یا جدید فیثا غوری فلکیات کی رو سے جو اعتراضات ہو سکتے تھے، اس پر مفصل اور فاضلانہ گفتگو کے بعد اِس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہ کوئی صاحب فرماتے ہیں کہ اگر انشقاقِ قمر ہوا ہوتا تو سارے جہان میں شور پڑ جاتا، تاریخوں میں لکھا جاتا، تحریر فرماتے ہیں: علاوہ بریں طلوعِ قمر کے تھوڑی دیر کے بعد یہ قصہ واقع ہوا، اِس لیے کہ جبلِ حرا کے دونوں ٹکڑوں کے بیچ میں حائل ہو جانے کا مذکور ہے، اِس صورت میں ممالکِ مغرب میں تو اُس وقت تک عجب نہیں طلوع بھی نہ ہوا ہو، اور بعض مواقع میں عجب نہیں کہ ایک ٹکڑا دوسرے ٹکڑے کی آڑ میں آ گیا ہو اور اس لیے انشقاقِ قمر اس جگہ پر محسوس نہ ہوا ہو، ہاں! ہندوستان میں اس وقت ارتفاعِ قمر البتہ زیادہ ہوگا اور اس لیے وہاں اور جگہ کی نسبت اس کی اطلاع کا زیادہ احتمال ہے، مگر جیسے اُس وقت ہندوستان میں ارتفاعِ قمر زیادہ ہوگا ویسا ہی اُس وقت رات بھی آدھی ہوگی اور ظاہر ہے کہ اس وقت کون جاگتا ہوتا ہے۔

سوا اِس کے ہندوستانیوں کو قدیم سے اس طرف توجہ نہیں تھی کہ تاریخ لکھا کریں، بایں ہمہ تاریخوں میں وارد ہے کہ یہاں کے ایک راجہ نے ایک رات یہ واقعہ بچشمِ خود دیکھا تھا۔'' (ص ۱۴۱، ۱۴۲)

یہ ''مشتے نمونے از خروارے'' ہے، پوری کتاب کا حال یہی ہے کہ اسے پڑھ کر دل کو اطمینان کی دولت میسر آتی ہے اور قلب ودماغ کے دریچے کھلتے ہیں، کتاب مجموعی طور پر عام فہم ہے، لیکن بعض جگہ دقیق مباحث بھی آ گئے ہیں، اور کسی جگہ اجمال کی وجہ سے عام ذہن اُن باتوں کی طرف منتقل نہیں ہوتا، جن کی طرف حضرت مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اشارہ کیا ہے، اس لیے ضرورت تھی کہ ایسے مواقع کی تشریح کی جاتی، چناں چہ حضرت مولانا اشتیاق احمد صاحبؒ استاذِ دارالعلوم دیوبند نے ایسے مقامات کی فاضلانہ تشریحات متن کے ساتھ ہی تحریر فرما دی ہیں، جن کی وجہ سے کتاب کا فائدہ بڑھ گیا ہے۔'' (۳-۴)

---

(۳) تبصرے از مفتی محمد تقی عثمانی، مکتبہ سعادت سہارن پور، یوپی، ۲۰۱۲ء۔

(۴) حجۃ الاسلام: ص ۱۰۹، مکتبہ دارالعلوم میں حضرت نانوتویؒ کی ایک عبارت ہے ''انبیاء علیہم السلام خدا اور امت کے بیچ میں ایسے ہوں گے جیسے آفتاب اور زمین کے بیچ میں قمر یعنی جیسے نورِ قمر آفتاب سے ماخوذ ہوتا ہے اور زمین تک پہنچتا ہے اور در حقیقت مادّۂ نورانیِ زمین وہ نورِ قمر ہی ہوتا ہے۔ ایسے ہی مادّۂ علم وفہمِ اُمت انبیاء ہی سے ماخوذ ہوتا ہے **(بقیہ اگلے صفحہ پر)**

شاید ایسی ہی کتابوں یعنی حجۃ الاسلام اور تقریر دل پذیر کے ابتدائی قابل شمار حصہ کے مطالعہ نے ہی علومِ اسلامیہ کے ایک متخصِّص کو علوم نانوتویؒ کے متعلق رائے اور تبصرہ اِن الفاظ میں ظاہر کرنے کے لیے آمادہ کیا ہو:

''آج علومِ قاسمیہ جو تحریری شکل میں ہیں، اُس کے متعلق ایک عام رائے ہے کہ بہت دقیق اور بہت ہی ثقیل ہیں، جب کہ میں نے ہمت کر کے پڑھنا شروع کیا تو معلوم ہوا کہ انتہائی آسان اسلوب، روانی اور تسلسل کے ساتھ ایسی تحریریں دیکھنے کو کم ملتی ہیں۔'' (۵)

(جاری)

.... ❖ ....

(پچھلے صفحہ کا بقیہ) مگر مادۂ علم وفہم وہی عقل ہے۔ اس صورت میں عقل وفہم اُمت بالضرور مثلِ چاندنی جو پرتوۂ نورِ قمر ہوتی ہے، پرتوۂ عقل وفہم انبیاء علیہم السلام ہوگا۔ اور اس وجہ سے یہ لازم ہے کہ مادۂ حیاتِ امت بھی انبیاء کی حیات سے ماخوذ ہو، کیوں کہ عقل حیات سے جدا نہیں ہوسکتی۔ یعنی یہ نہیں ہوسکتا کہ حیات نہ ہو اور عقل ہو۔''

حضرت نانوتویؒ کی اس عبارت کی تشریح کرتے ہوئے مولانا اشتیاق احمد صاحب نے تحریر فرمایا ہے کہ ''یہاں 'حیات' سے موت کا مقابل مفہوم مراد نہیں ہے۔ بلکہ بطور استعارہ حرکتِ فعلی مراد ہے جیسا کسی شاعر کا قول ہے۔

زندگی زندہ دلی کا نام ہے☆ مردہ دل خاک جیا کرتے ہیں

مطلب یہ ہے کہ یہ ہیئت مجموعی امت ہمیشہ احقاقِ حق پر عامل رہے گی، باطل پر مجتمع نہ ہوگی۔ اور باطل پر اجتماع موتِ امت کے مرادف ہے۔''

مولانا اشتیاق احمد صاحب کی یہ تشریح فہم سے بالاتر ہے۔ کیوں کہ سوقِ کلام اور عبارت ومضمون کا سیاق وسباق تو مادہ حیات کو ظاہر کر رہا ہے، ایسی صورت میں استعارہ پر محمول کرنا اور احقاق کے مجازی معنی مراد لینا کیوں کر ہو سکتا ہے؟ اور جو مضمون چل رہا ہے اس میں تو امتِ اِجابت کے ساتھ تمام امتِ دعوت بھی پیش نظر ہے خواہ مومن ہوں یا کافر۔ اور امت اجابت ہی مراد ہو، تو اس صورت میں یہ جواب ہوگا کہ ''امتِ گمراہ حقیقت میں امت ہی نہیں ہوتی، کہ ان کی زندگی اور موت برابر ہیں''۔

درحقیقت حضرت امام قاسم نانوتویؒ نے اس قسم کی گفتگو دوسری تصانیف میں بھی متعدد مقامات پر فرمائی ہے، اس کا ایک نمونہ براہینِ قاسمیہ (جواب ترکی بہ ترکی) صفحہ ۸۳ تا ۹۱ پر ملاحظہ کیا جاسکتا ہے اور جس کی تشریح وتسہیل خود مولانا اشتیاق صاحب نے فرمائی ہے۔

(۵) صاحب زادۂ حکیم الاسلام ڈاکٹر محمد اعظم سابق پروفیسر شعبۂ علومِ اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ، ماہنامہ ندائے دارالعلوم دیوبند: ص ۶۸.

قسط نمبر: ٦

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخرالاسلام ❖

مسائلِ کلامیہ سے متعلق امامِ نانوتویؒ کی تصنیفات کے اس تعارف سے یہ اندازہ بھی بخوبی ہو جاتا ہے کہ دفاعِ اسلام کے متعلق امام موصوف کی جانب سے اس حیرت انگیز خدمت میں توفیقِ خداوندی کے ساتھ علم واستدلال کی یہ قوت ہی تھی جسے موافق ومخالف سب نے تسلیم کیا۔اور یہ حمایتِ اسلام کے لئے متکلمِ زمانہ کی طرف سے یہ کلامی خدمات، ایسے وقت منصۂ شہود پر آئیں کہ اس وقت بقول ایک محقق ومفکر ''نئے افکار ونظریات، خیالات واوہام، تعلیمات وتبلیغات اور تفکرات وتسلّطات کا بھیانک اور شکست کردینے والا مقابلہ ومبارزہ درپیش تھا۔'' پھر اس مقابلہ اور مبارزہ کی وضاحت علامہ سید سلیمان ندویؒ نے اس طرح کی ہے:

> انگریزوں کے برسرِ عروج آتے ہی تین طرف سے حملوں کا آغاز ہوا: (۱) عیسائی مشنریوں کے حملے۔(۲) آریہ تحریک کے حملے۔(۳) یوروپین علوم وفنون اور قوانینِ فطرت کے نظریے کی راہ سے حملے۔

پھر علامہ موصوف نے پہلے حملے کے مقابلہ کے لیے متعدد بزرگوں کے نام کے ساتھ مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کا نام بھی تحریر فرمایا ہے۔اسی طرح دوسرے حملے کے مقابلے کے لیے بھی حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی خدمت کو سراہتے ہوئے نہایت شاندار الفاظ یہ تحریر فرمائے:

> ''آریوں کے دیانند سرسوتی کے مقابلہ کے لیے خاص طور سے مولانا محمد قاسم صاحبؒ کا

❖ ایم ڈی مظاہری علیگ

ظہور بھی تائید غیبی ہی کا نشان تھا۔''(۱)

لیکن تیسرے حملے کا تجزیہ کرتے ہوئے علامہ نے بڑی عجیب بات یہ لکھ دی کہ:

''یورپ کی نئی نئی سائنس اور قوانینِ فطرت کے نئے نئے اسرار کے انکشاف نے جو شبہات پیدا کیے، اُن کا اصلی جواب تو وہ علماء دے سکتے تھے جو ہمارے قدیم متکلمین کی طرح قدیم فلسفہ میں ماہر تھے، (وہی۔ف) اس زمانہ کے نئے علوم اور نئی تحقیقات سے واقف ہوتے۔'' پھر منطقی نتیجہ قاری کی فہم پر چھوڑتے ہوئے کہ وہ علماء چوں کہ یورپ کی نئی نئی سائنس اور قوانینِ فطرت کے انکشافات کی راہ سے پیدا شدہ شبہات سے واقف نہیں تھے، اس لیے وہ جواب بھی نہ دے سکے، اور یہ بتاتے ہوئے کہ پھر وہ کون لوگ ہیں جنھیں جواب دے سکنے کی توفیق حاصل ہوئی، علامہ موصوف نے نشاندہی یہ فرمائی:

''مگر بہرحال مالا یدرک کلہ لایترک کلّہ - کہ اگر پورا نہ مل سکے تو ادھورا سہی کے اصول کے مطابق ان ہی لوگوں میں سے جو گو نیم عالم تھے، لیکن انگریزوں سے دن رات ملتے تھے اور ان کے علوم وخیالات سے کچھ کچھ واقف تھے، سرسید، مولوی چراغ علی ...... وغیرہ۔ ایسے اشخاص کھڑے ہوئے جنھوں نے اپنے اپنے خیال کے مطابق اس فرض کو ادا کرنا چاہا اور ان سے بہتوں کو ایک معنی کر فائدہ بھی پہنچا، لیکن چوں کہ وہ باقاعدہ عالم نہ تھے اور نہ علمائے حق کی صحبتوں سے مستفید تھے، اُنھوں نے اپنے کاموں میں جگہ جگہ غلطیاں کیں، اور ایسی تاویلوں کے شکار ہوئے جو حقیقت سے بمراحل دور تھیں۔''

پھر اِن مفکروں کی ایک معنی کر افادیت ذکر کرنے کے بعد، سرسیدی اعتزال کے فی الجملہ حامل اور اسی سلسلۂ تحقیق وتفکیر کے ایک اور مفکر کا ذکر سید صاحبؒ نے اس طرح کیا کہ ''جب یورپ کے مستشرقین نے مسلمانوں کے علوم وتاریخ وتمدن کو اپنے اعتراضات کا نشانہ بنایا...... اسلام کی خدمت کی سعادت جس کے حصہ میں آئی وہ ہمارے ان اوراق کا ہیرو ہے۔ (یعنی علامہ شبلی نے اسلام کے دفاع کی یہ خدمت انجام دی)۔

مذکورہ بالا اقتباس میں مولانا سید سلیمان ندویؒ نے پہلے طبقہ یعنی سرسید وغیرہ کے متعلق جو یہ بات کہی ہے کہ ''اس طبقہ کے مفکروں نے اپنے خیال کے مطابق (دفاعِ اسلام کے) اِس فرض کو ادا کرنا چاہا اور

(۱) حیاتِ شبلی: ص۱۰، دار المصنفین شبلی اکیڈمی ۲۰۰۸ء۔

اُن سے بہتوں کو ایک معنی کر فائدہ بھی پہنچا، لیکن چوں کہ وہ علماءِ حق کی صحبتوں سے مستفید نہیں تھے، انہوں نے اپنے کاموں میں جگہ جگہ غلطیاں کیں۔

علامہ کے اس اقتباس کو جب ہم سامنے رکھتے ہیں تو اپنی فہم سے یہ بات بہت بعید معلوم ہوتی ہے اور اس بات کو سمجھنا سخت دشوار ہوجاتا ہے کہ علامہ شبلی کی کاوش کو علی الاطلاق اِس طبقہ سے الگ کیوں کر رکھا جاسکتا ہے، جب کہ سرسید کے ساتھ اصول میں اتحاد کے ہوتے ہوئے شدید وسنگین اور بنیادی غلطیاں تو خود کتاب مذکور کے ہیرو سے بھی سرزد ہوئیں، نوعیت میں اگر چہ فی الجملہ تفاوت رہا ہو۔

وجہ یہ کہ علوم وفنون کی راہ سے مسلمانوں کے ذہنوں میں پیدا ہونے والے شبہات کا ازالہ اور قوانینِ فطرت کی راہ سے ہونے والے حملوں کا مقابلہ، کہ یہ مقابلہ دراصل ایک سخت مقابلہ تھا اور اِن حملوں سے اسلام کو بچانا، درحقیقت نہایت ضروری اور اہم فریضہ تھا، لیکن اِس فریضے کی ادائیگی میں ستم یہ ہوا کہ ہیروئے موصوف نے بھی اِس کا جواب دینے میں جو طریقہ اختیار کیا وہ ایک طرف تو فاسد اصولوں پر مبنی تھا جس کی وجہ سے صحیح جواب دیا ہی نہ جاسکا۔ دوسری طرف علامہ کی خدمات کے تئیں اِس واجبی اعتراف کے ساتھ کہ معلومات کا ایک ذخیرہ جمع کر گئے، یعنی تاریخ، سوانح نگاری، شعر وادب، کی وافر خدمت کر گئے، (۱)

اس ضروری اعتراف کے ساتھ بھی یہ کہے بغیر رہا نہیں جاتا کہ ملتِ اسلامیہ کو غلط تشریحات و تلبیسات پر مرتب اصولوں کا تحفہ بھی دے گئے، اور ایسا درخت لگا گئے جس کا بدمزہ پھل امت مسلمہ آج تک کھا رہی ہے۔ علامہ کے اس اندازِ کار سے ظاہر ہے کہ ملتِ اسلامیہ کو من حیث المذہب بڑا نقصان ہوا۔

اسی بناپر دفاعِ اسلام کے حوالہ سے سرسید کے ذریعہ جو خدمات وجود میں آئیں، ان سے تو، لوگ فی الجملہ واقف ہی ہیں، لیکن اس واقفیت کے ساتھ ہی یہ بھی ضروری ہے کہ اس کا بھی جائزہ لے کر دیکھا جائے کہ یورپ کی نئی نئی سائنس اور قوانینِ فطرت کے نئے نئے اسرار، نئے نئے علوم، نئی نئی تحقیقات، اور نئے نئے اصولِ تمدن کی راہ سے اسلام پر جو اعتراضات وارد ہوئے، ان اعتراضات کو ہٹانے کے لیے، سرسید کے بعد جس محقق نے نہایت درجہ سعی اور کاوش کی، اس کی یہ سعیِ بلیغ کن اصولوں پر مبنی تھی، لہٰذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہیروئے مذکور کے طریقۂ کار کی، کسی قدر وضاحت کردی جائے۔

---

(۱) شبلی مؤرخ ہیں محقق ہیں، علامہ ہیں اور اس حیثیت سے ان کی بڑی قدر بھی کی گئی ہے چنانچہ پادری جان مالکم (۱۹۱۱ء) نے لکھا ہے کہ ''جن صاحبوں نے علامہ ممدوح کی بیش بہا تصانیف مثل تاریخ علم الکلام، الفاروق، الغزالی، شعر العجم، موازنہ انیس ودبیر ومجموعۂ رسائل شبلی کا مطالعہ کیا ہے، وہ جانتے ہیں کہ اردو زبان میں یہ تصانیف بہ لحاظِ عالمانہ ومحققانہ وفلسفیانہ استدلال وانداز کے کسی مستند یورپی تصنیف سے کم نہیں ہیں'' (بحوالہ شبلی کی علمی وادبی خدمات از ڈاکٹر ظفر احمد ٹائٹل کا پشت صفحہ)

موصوف کی تحریریں ''الفاروق''، ''علم الکلام''، ''الکلام''، ''مقالاتِ شبلی'' کی سات جلدیں اور ''سیرۃ النبی'' کی ابتدائی ڈیڑھ جلدیں، پڑھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ تاریخ وتمدن اور علوم وفنون کی راہ سے پیش آمدہ مزاحمت کے لیے، ہیروئے مذکور نے جو طریقۂ کار اختیار کیا، وہ وہی تھا جسے سرسید نے اختیار کیا تھا یعنی اپنے دفاع کی بنیاد ایسے امور پر رکھی جو اسلامی مزاج سے ہم آہنگ نہ تھے، بلکہ جدید اہلِ تمدن اور فطریین کے سلسلۂ علت اور قانونِ فطرت سے ماخوذ تھے۔ اسی لیے جب انھوں نے اِس موضوع پر قلم اٹھایا تو تاریخ کی ماہیت اور تمدن کا فطری نہج پیش کرتے ہوئے، اپنا طریقۂ کار بھی، گویا واضح کردیا۔ وہ طریقہ کار آں موصوف کی تصنیفات میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے، بطور اشارے کے، محض نمونے کے طور پر بعض اصول، ہم یہاں درج کئے دیتے ہیں۔ اور یہ بھی صرف اس وجہ سے کہ سرسید کے طریقۂ کار کے فساد کو تو عام طور پر سمجھا اور محسوس کیا جاتا ہے، لیکن ہیروئے موصوف کے اندازِ کار کی خرابی اور موصوف کے فکری زیغ کو سمجھنے والے لوگ کم ہیں، اور اس لئے بھی کہ اگر موصوف کے دفاعی منہج کے اصول اور ان سے پیدا ہونے والی خرابیوں کو نہ سمجھا گیا، تو صرف یہی نہیں کہ اہلِ حق کے اصولوں کی عظمت کو سمجھ پانا اور حفاظتِ اسلام کے طریقہ اور منہج کا صحیح اِدراک کرپانا مشکل ہے، بلکہ حضرت نانوتویؒ کے کام کی بنیادی نوعیت، اصولوں کی حقیقی افادیت اور اسلام کے عقائد حقہ کی حفاظت میں، اُن کی اہمیت وضرورت کو بھی کماحقہٗ سمجھ پانا آسان نہ رہ جائے گا۔

اِس اِجمال کی شرح یہ ہے کہ اعتراضات کا جواب دینے کے لیے مصنف الکلام نے متعدد مواقع پر مستشرقوں اور مستغربوں کے سلسلۂ علت کی تلاش اور عمرانی عوامل کی کاوش کے باب میں وہی غلو آمیز طریقہ اختیار کرلیا ہے جو علوم جدیدہ کے حاملین نیم ملحد اہلِ مغرب کا ہے۔(۱)

طریقہ کار

سب سے پہلے مصنفِ الکلام نے تاریخ کی ماہیت وحقیقت اس طرح بیان کی ''فطرت کے واقعات نے انسان کے حالات میں جو تغیرات پیدا کئے ہیں اور انسان نے عالمِ فطرت پر جو اثر ڈالا ہے، اِن دونوں کے مجموعہ کا نام تاریخ ہے۔'' نیز ''اُن حالات اور واقعات کا پتہ لگانا جن سے یہ دریافت ہو کہ

(۱) اگر علامہ سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ جیسے ذمہ دار محقق کے قلم سے شبلی کی متکلمانہ حیثیت کے لیے مذکورہ غلط تعارف مذکور نہ ہوتا، تو ہمیں بھی اِس تجزیاتی کاوش کی ضرورت نہ تھی، لیکن متعدد تحریروں، مقالاتِ شبلی کی ترتیبوں اور حیاتِ شبلی وسیرت النبی کی تصنیفوں میں مؤرخ شبلی کے افکار کے لیے علامہ ''س س ن'' کی حمایتیں، تائیدیں اور ستائشیں بھی چوں کہ ساتھ ساتھ ہیں اور بعض جگہ موقع تردید وتنقیح پر محض سکوت ہے، اِس لیے ہمیں شبلی کی کج فکری کے بعض نمونے ظاہر کرنے کی ضرورت پیش آئی تاکہ ہمارے ناظرین کسی مغالطے میں نہ رہیں۔

موجودہ زمانہ گزشتہ زمانہ سے کیوں کر بطور نتیجہ کے پیدا ہو گیا ہے۔"

اہلِ فطرت کی پیش کردہ اس ماہیت کو ذکر کرنے کے بعد اس کی توجیہ اس طرح فرماتے ہیں:

"یعنی چوں کہ یہ مسلَّم ہے کہ آج دنیا میں جو تمدن، معاشرت، خیالات، مذاہب موجود ہیں، سب گزشتہ واقعات کے نتائج ہیں جو خواہ مخواہ ان سے پیدا ہونے چاہیے تھے۔ اس لیے اُن گزشتہ واقعات کا پتہ لگانا اور اُن کو اس طرح ترتیب دینا جس سے ظاہر ہو کہ موجودہ واقعہ گزشتہ واقعات سے کیوں کر پیدا ہوا، اِسی کا نام تاریخ ہے۔"(۱)

تاریخ کی ماہیت وحقیقت کے متعلق اِس وضاحت کے بعد لکھتے ہیں:

"اِن تعریفات کی بنا پر تاریخ کے لیے دو باتیں لازمی ہیں: ایک یہ کہ جس عہد کا حال لکھا جائے، اُس زمانہ کے ہر قسم کے واقعات قلمبند کئے جائیں، یعنی تمدن، معاشرت، اخلاق، عادات، مذہب، ہر چیز کے متعلق معلومات کا سرمایہ مہیا کیا جائے۔ دوسرے یہ کہ تمام واقعات میں سبب اور مسبّب کا سلسلہ تلاش کیا جائے۔"

تاریخ نویسی وسیرت نگاری کے اِس معیار پر سیر ومغازی اور روایاتِ حدیث کا جائزہ لینے پر آں موصوف کو یہ محسوس ہونے لگا کہ اسرارِ کائنات سے تعلق رکھنے والے عمرانی عوامل اور سلسلہ اسباب کی تلاش کی طرف "درایتی" نوع کے رُجحان واِلتفات کا فقدان، محدثین اور ارباب سیر کے یہاں واضح طور پر پایا جاتا ہے۔ لہٰذا اس کے اسباب کا سراغ لگا کر اس پر اپنی ناگواری کا اظہار فرماتے ہیں:

"واقعات میں سلسلہ اسباب پر توجہ نہ کرنے کا بڑا سبب یہ ہوا کہ فن تاریخ ہمیشہ ان لوگوں کے ہاتھ میں رہا جو فلسفہ اور عقلیات سے نا آشنا تھے، اس لیے فلسفہ تاریخی کے اصول و نتائج پر ان کی نظر نہیں پڑ سکتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ احادیث وسیر میں روایت کا پلہ ہمیشہ درایت سے بھاری رہا، بلکہ انصاف یہ ہے کہ درایت سے جس قدر کام لیا گیا، نہ لئے جانے کے برابر تھا۔"(۲)

پھر درایت کی حیثیت، اصول اور معیار ذکر کرتے ہیں:

"درایت سے یہ مراد ہے کہ اصول عقلی سے واقعہ کی تنقید کی جائے۔"(۳) کیوں کہ

"درایت کا فن ایک مستقل فن بن گیا ہے اور اس کے اصول وقاعدے نہایت خوبی سے

---

(۱) الفاروق: ص۱۰۔ (۲) الفاروق: ص۱۰-۱۱۔ (۳) الفاروق: ص۱۲

منضبط ہوگئے ہیں۔“

اُن میں سے بعض یہ ہیں:

”واقعہ مذکورہ اصول عادت کی رو سے ممکن ہے یا نہیں؟“

”واقعہ اگر کسی حد تک غیر معمولی ہے تو اسی نسبت سے ثبوت کی شہادت زیادہ قوی ہے یا نہیں۔“(۱)

یہ چند اصول وہ ہیں جن کا اجراء علامہ موصوف نے اپنے مضامین میں کیا ہے۔ مذکورہ اصولوں میں سے یہ آخری اصول بظاہر بڑا اہم معلوم ہوتا ہے۔ یعنی دوسرے اصولوں میں تو موصوف کی فکری کجی کا اندازہ لگانا کچھ زیادہ مشکل نہیں، لیکن اِس آخری اصول میں پائی جانے والی تلبیس کو سمجھنا ذرا مشکل ہے، بظاہر یہ ایک عمدہ اور صحیح اصول ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ دیگر اصولوں کی طرح یہ اصول بھی مغربیوں کی خوشنودی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ نیز یہ کہ تمام اصولوں میں اِبہام اور اِیہام بھی پایا جاتا ہے، لیکن ستم یہ ہے کہ مصنف کو اِن مبہم اور موہم اصولوں کے قطعی اور یقینی ہونے پر اصرار ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

”اِن اصولوں کی صحت سے کوئی شخص انکار نہیں کرسکتا۔“(۲)

یہ اصول علی گڈھ کے زمانہ کی تصنیف الفاروق میں مندرج ہیں، لیکن آں موصوف کے آخری دور کی تصنیف سیرۃ النبی میں بھی، یہی رنگ موجود ہے، اس کا نمونہ بھی ملاحظہ میں آجانا مناسب ہے۔ اس امر کی کہ کن حالات میں روایت کا اعتبار نہ کیا جائے گا، وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

”درایت کے نقطہ نظر سے حسب ذیل صورتوں میں روایت اعتبار کے قابل نہ ہوگی:

۱- جو روایت عقل کے مخالف ہو۔(۳)

۲- جو روایت اصولِ مسلّمہ کے خلاف ہو۔(۴)

---

(۱) الفاروق: ص ۱۵۔ (۲) الفاروق: ص ۱۶۔

(۳) کس کی عقل کے مخالف؟ اس سوال کے جواب کے لیے ملاحظہ کرنا چاہیے، تصفیۃ العقائد: ص ۲۶، اصول ۹۔ کیوں کہ علامہ موصوف نے متعدد روایات اور واقعات وآثار کا انکار یا واقعہ کے بعض اجزاء اور اسباب کا انکار محض اسی بنا پر کیا ہے کہ وہ آنموصوف کی مزعومہ عقل کے مخالف ہیں۔

(۴) اصولِ مسلمہ کا لفظ علامہ کی اصطلاح میں ذومعنیین استعمال ہوتا ہے۔ کبھی اس کا مصداق محدثین کے اصول مسلمہ قرار دیتے ہیں اور کبھی قوانینِ فطرت والے اصولِ مسلمہ مراد لیتے ہیں۔ ان اصول مسلمہ کی حقیقت یہ ہے کہ اہلِ مغرب نے اِس باب میں جو اصول مقرر کئے ہیں، اُن میں بعضے ظنی ہیں، بعض میں ابہام ہے، جب کہ بعض اصولوں (بقیہ اگلے صفحہ پر)

۳-　جو روایت محسوسات اور مشاہدہ کے خلاف ہو۔‘‘(۱)

یہ تو سلسلۂ علت اور درایت کے بعض اصول تھے، انہیں ذکر کرنے کے ساتھ ہی، علامہ موصوف اِس باب میں یورپ کی بے اعتدالی اور اپنے طریقۂ کار کی وضاحت اس طرح فرماتے ہیں:

’’یہ امر بھی جتادینا ضروری ہے کہ اگر چہ میں نے واقعات میں اسباب وعلل کے سلسلہ پیدا کرنے کی کوشش کی ہے لیکن اس باب میں یورپ کی بے اعتدالی سے احتراز کیا ہے۔ اسباب وعلل کے سلسلہ پیدا کرنے کے لیے اکثر جگہ قیاس سے کام لینا پڑتا ہے اِس لیے مؤرخ کو اجتہاد اور قیاس سے چارہ نہیں، لیکن اُس کا لازمی فرض ہے کہ وہ قیاس اور اجتہاد کو واقعہ میں اس قدر مخلوط کردے(۲) کہ کوئی شخص دونوں کو الگ کرنا چاہے تو نہ کر سکے۔

اہلِ یورپ کا عام طرز یہ ہے کہ وہ واقعہ کو اپنے اجتہاد کے موافق کرنے کے لیے ایسی ترتیب اور انداز سے لکھتے ہیں کہ وہ واقعہ بالکل ان کے اجتہاد کے قالب میں ڈھل جاتا ہے اور کوئی شخص قیاس اور اجتہاد کو واقعہ سے الگ نہیں کرسکتا۔‘‘

اِس اِقتباس میں مؤرخ موصوف نے اگر چہ سلسلۂ علت کے باب میں یورپ کی بے اعتدالی کا ذکر کیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ واقعات میں اسباب وعلل کے پیدا کرنے کی کوشش نے خود آں مصوف کی تحریروں میں بے اعتدالی پیدا کردی ہے۔ بعض موقعوں پر تو یہاں تک ہوا کہ علامہ نے اپنے مزعومہ اصولوں کے ذریعہ متعین کئے گئے مقصد کو ایک محور بنالیا اور نہایت دور دراز قیاسات اور احتمالات سے سلسلہ معلولات پیدا کردیے۔

......❁......

(**بقیہ پچھلے صفحہ کا**) کا فساد بالکل کھلا ہوا ہے۔ یہ اصول روحانیات ومعادیات سے گریز پر مبنی ہیں۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے ’’سرسید اور حالی کا نظریہ فطرت‘‘ از ڈاکٹر ظفر حسن، ’’جدیدیت‘‘ از پروفیسر محمد حسن عسکری۔

(۱) علامہ نے اس اصول کے اِجراو اِنطباق میں متعدد مواقع پر غلطی کی ہے۔ (دیکھئے سیرۃ النبیؐ حصہ اول مطبع دارالمصنفین ۲۰۱۱ء ایڈیشن)

(۲) ’’نہ‘‘ کا لفظ شاید چھوٹ گیا ہے، عبارت اس طرح ہوگی ’’اس قدر مخلوط نہ کردے۔‘‘

قسط نمبر: ۷

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخرالاسلام ❖

شبہات کے ازالہ میں صحیح جواب تک علامۂ موصوف کی رسائی نہیں ہوسکی

ذیل میں علامہ کے طریقۂ استدلال کی چند مثالیں ذکر کی جاتی ہیں۔ان سے جہاں ایک طرف یہ اندازہ ہوگا کہ علامۂ موصوف مستشرقین کے اعتراضات اوران کے شکوک وشبہات کے ازالہ میں صحیح جواب تک نہ پہنچ سکے، وہاں اس کا بھی پتہ لگ جائے گا کہ موصوف اور سرسید احمد خاں کے افکار میں بھی اور طریقۂ کار میں بھی حیرت انگیز مماثلت موجود ہے۔

جیسا کہ پہلے ہم ذکر کرآئے ہیں کہ دفاع اسلام کے باب میں موصوف کی کاوش کو علی الاطلاق سرسیدی طائفہ سے الگ نہیں رکھا جاسکتا، کیونکہ اصول میں اتحاد ہونے کی وجہ سے شدید وسنگین اور بنیادی نوعیت کی غلطیاں ہیروئے موصوف سے بھی سرزد ہوئی ہیں۔

مستشرقین کی اتباع میں اسباب وعلل پیدا کرنے کی کوشش، پہلے سرسید نے کی ہے، پھر سرسید کے طریقہ کار کو شبلی نے اپنی تحریروں میں جاری کیا۔فرق صرف یہ ہے کہ وہاں اجراء واطلاق میں شدت ہے، یہاں خفت،اُن کے پیشِ نظر اِصلاحِ مذہب اور اصلاح اصول سلف ہے اوراحکام اسلام کے چار اصولوں قرآن ،حدیث،اجماع اور قیاس میں سے آخرالذکرتین کا انکار اوراول الذکرکوصحیفہ فطرت اور قوانین سائنس کے موافق ثابت کرنے کے لئے تاویلات ،مجازات،استعارات وتمثیلات کا پیرایہ اختیار

❖ ایم ڈی مظاہری علیگ

کرنے کے ساتھ خود اپنے تفرد کو اصول بنا بیٹھنا۔ اِن کے پیش نظر اصلاح علماء، اصلاح نصاب کے بظاہر سادہ عنوان کے تحت اجزاءِ دین، اصول فقہ، اصول تفسیر، اصول حدیث، اصول علم کلام کے انکار کی سیدھی روش کے بجائے، ان کی بے اعتباری اور سلف سے بے اعتمادی ہے۔ اور سرسید کے ہی تتبع میں، احکامِ اسلام میں صرف تہذیب اخلاق تو مقصود ہیں، باقی اجزاء دین کی مقصودیت سے انکار ہے، کہیں صراحت کے ساتھ کہیں ڈھکا چھپا۔ اب وہ مثالیں ملاحظہ ہوں:

۱- غنیمت: مار گولیتھ جس کے جواب میں سیرت النبی لکھی گئی، نے یہ اعتراض کیا تھا کہ:

''چوں کہ بہت دنوں تک مسلمانوں کے پاس معاش کا کوئی ذریعہ نہ تھا اِس لیے آں حضرت نے یہ طریقہ اختیار کیا تھا کہ قبائل پر بے خبری میں حملہ کرکے مال واسباب لوٹ لایا کرتے تھے۔''(۱)

اس اعتراض کا جواب دینے کے لیے علامہ موصوف نے مالِ غنیمت کے متعلق یہ تحقیق پیش کی کہ:

''لڑائیوں کی اصل بنیاد ضرورتِ معاش تھی، اِس لیے عرب کے نزدیک مالِ غنیمت سے زیادہ کوئی شئ محبوب نہ تھی اور ذرائع معاش میں سب سے زیادہ حلال وطیب اسی کو سمجھتے تھے، یہ خیال اس قدر دلوں میں راسخ اور رگ وپے میں سرایت کر گیا تھا کہ اسلام کے بعد بھی ایک مدت تک قائم رہا اور جس طرح شارع نے ممنوعاتِ شرعیہ کو بتدریج حرام اور ممنوع کیا تھا، غنیمت کے متعلق نہایت تدریج اور آہستگی سے کام لینا پڑا''۔(۲)

''سب سے بڑی مشکل یہ تھی کہ مالِ غنیمت کے ساتھ لوگوں کو اس قدر شغف تھا کہ لڑائیوں کا بہت بڑا سبب یہی ہوتا تھا، اِس کی اصلاح میں نہایت تدریج سے کام لینا پڑا، جاہلیت میں تو غنیمت محبوب ترین چیز تھی، تعجب یہ ہے کہ اسلام میں بھی ایک مدت تک اس کو ثواب کی چیز سمجھتے تھے۔''(۳) یہ سب توجیہ سرسید کے اِتباع میں ہے۔

۲- جہاد: عیسائیوں اور مستشرقوں کو یہ اعتراض تھا کہ جہاد بغی وفساد ہے اور اسلام تلوار کے زور سے پھیلا ہے، اس کے دفاع میں ہیروئے موصوف نے یہ وضاحت کی:

''اُذِنَ لِلَّذِیْنَ یُقَاتَلُوْنَ بِاَنَّهُمْ ظُلِمُوْا .الأية .'' ''وَقَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ الَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَکُمْ (۴)

---

(۱) سیرالنبی: ج۱/ص۴۲۷. (۲) سیرت النبی: ص۴۱۲. (۳) سیرالنبی: ج۱/ص۴۳۶. (۴) بقرہ: ۲/۱۹.

غور سے دیکھو کہ دونوں آیتوں میں انہی لوگوں سے لڑنے کی اجازت ہے جو پہلے مسلمانوں سے لڑنے آتے ہیں اوراس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمان درحقیقت لڑنے پر مجبور کئے جاتے تھے۔''(۱)

یہاں سرسید کے اصولوں کی روشنی میں موصوف بھی صرف دفاعی جہاد کے قائل ہیں، چناں چہ اس تحریر کے ساتھ ہی آں موصوف کا یہ بھی ارشاد ہے کہ:

''سیرتِ نبوی میں سرایا (چھوٹی چھوٹی لڑائیاں) کا جو ایک وسیع سلسلہ پھیلا ہوا نظر آتا ہے، قریباً ہر واقعہ کا سبب یہ ہے کہ ''کسی خاص قبیلہ نے مدینہ پر چڑھائی کا ارادہ کیا اور آں حضرت ﷺ نے مدافعت کے لیے فوجیں بھیجیں''۔(۲)

پھر لِمِ عقلی یہ بیان کی کہ:

''اسلام کا اصل مقصد تبلیغِ دعوت ہے۔ اب اگر کوئی قوم اس دعوت کی سدِّ راہ نہ ہو تو اسلام کو نہ تو اس سے جنگ ہے، نہ اس کے رعایا بنانے کی ضرورت ہے، صرف معاہدۂ صلح کافی ہے۔ جس کی بہت سی مثالیں اسلام میں موجود ہیں۔ لیکن جب کوئی قوم خود اسلام کی مخالفت پر کمر بستہ ہو اور اس کو مٹا دینا چاہے تو اسلام کو مدافعت کے لیے تلوار ہاتھ میں لینا پڑتی ہے۔''(۳)

مذکورہ بالا اقتباس میں، اعتراض کا جواب دفاع جہاد کی توجیہ سے اور معاہدۂ صلح کے ذریعہ دے تو دیا گیا لیکن موصوف نے اس پر غور نہ فرمایا کہ معاہدہ صلح میں تو مساوات ہوتی ہے، جس وقت چاہیں صلح توڑ دیں، اس مسئلہ میں ایک صاحب علم نے حکیم الامت مولانا تھانویؒ سے سوال کیا تھا، ہم وہ سوال اور مولانا تھانویؒ کا جواب یہاں نقل کرتے ہیں، مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں:

''ایک مولوی صاحب نے مجھ سے دریافت کیا تھا کہ جہاد کی غرض کیا ہے اور اس کے بعد لا اکراہ فی الدین سے اِشکال پیش کرنے والے تھے، میں نے کہا کہ جہاد اسلام پھیلانے کے لیے نہیں ہے، جہاد اسلام کے غلبہ کے لیے ہے کیونکہ ہمیں تبلیغ اسلام کا حق ہے اور وہ حق دوسروں کے غلبہ کی حالت میں اطمینان کے ساتھ نہیں ہوسکتا، جب چاہیں اس کو روک سکتے ہیں اس لیے اسلام کو غلبہ کی ضروت ہے اور غلبہ بدونِ جہاد یا جہاد کے

---

(۱) سیرت النبی: ص ۲۲۱۔ (۲) سیرت النبی: ج ۱/ص ۲۷۵۔ (۳) سیرت النبی: ج ۱/ص ۳۴۲۔

خوف سے، ادائے جزیہ، کے نہیں ہوسکتا، کہنے لگے کہ یہ غرض تو صلح سے بھی ہوسکتی ہے، مین نے کہا کہ صلح میں تو مساوات ہوتی ہے، جب چاہیں امن اور صلح کو برباد کردیں اور توڑدیں اور غلبہ کی حالت میں یہ نہیں ہوسکتا،''۔ایک اور مقام پر ارشاد فرماتے ہیں:''جہاد کی غرض یہ ہے کہ کل ادیان پر اسلام کا غلبہ ہو۔خواہ مقابل کے اسلام سے یا استسلام سے جس کی صورت جزیہ ہے، باقی یہ مقصود نہیں کہ سب کو مسلمان ہی کیا جائے۔اور غلبہ اس لیے مقصود ہے کہ اسلام کا کوئی مزاحم نہ ہو......اور جہاد کی یہ غرض مدافعانہ جہاد کے ساتھ مخصوص نہیں ہے''۔(۱)

یہ، جہاد کے متعلق آں موصوف کا موقف ہے اور اپنے اس موقف پر اس قدر اصرار ہے کہ اِس دفاعی موقف کے خلاف ابن قیم اور ابن تیمیہ کی تحریروں میں اقدامی جہاد کی صراحت نظر سے گذرتی ہے، تو موصوف اسے ان حضرات کی کوتاہ نظری قرار دیتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

''حافظ ابن القیم کے استاذ علامہ ابن تیمیہ کو بھی اس موقعہ پر اشتباہ ہوا، انہوں نے الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح میں لکھا ہے کہ آں حضرت ﷺ نے جس قدر لڑائیاں کیں، سب دفاعی تھیں، صرف بدر اور خیبر اس سے مستثنیٰ ہیں، لیکن اگر علامہ موصوف زیادہ استقصا کرتے تو ثابت ہوتا کہ بدر اور خیبر بھی مستثنیٰ نہیں۔''(۲)

واقعہ بدر: جیسا کہ معلوم ہے کہ صحابہ کے پیش نظر غزوۂ بدر کا محرک ابوسفیان کے کاروانِ تجارت پر حملہ اور غنیمت کا حصول تھا، لیکن یہ دونوں باتیں ہیروئے موصوف کے اصولِ درایت کے تحت دفاعی جہاد کے مزاحم ہیں(۳)، لہٰذا شدومد سے اس کا انکار کرنے کے بعد واقعہ کی توجیہ دوسرے طریقہ سے کی۔موصوف کے مطابق مدینہ ہی میں یہ خبر آگئی تھی کہ قریش ایک عظیم جمعیت لے کر مدینہ پر حملہ کرنے کے لیے نکلے ہیں، اِس لیے آں حضرت ﷺ ان کی مدافعت کے قصد سے نکلے اور بدر کا معرکہ پیش آیا۔(۴)

---

(۱) دیکھئے الانتباہات المفیدہ مع توضیحات ص ۴۵۵ بحوالہ اشرف الجواب، اشرف التفاسیر، ملفوظات جلد ۱۴ ص ۷۴ تا ۷۶۔

(۲) سیرت النبی: ج ۱/ص ۳۵۵۔

(۳) علامہ شبلی کی کوشش یہ ہے کہ مسلمانوں کی طرف غنیمت کا انتساب نہ ہو اور اقدامی جہاد کی نسبت بھی نہ ہونے پائے۔

(۴) یہ توجیہ نہایت طویل اور سیرت النبی کے تقریباً پندرہ صفحات پر مشتمل ہے جس میں بقول علامہ موصوف کے، انہوں نے اپنے منصب واقعہ نگاری سے ہٹ کر فیصلہ نویسی کی حیثیت اختیار کی اور فصلِ مقدمہ کا قلم ہاتھ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

واقعہ بدر کی توجیہ علامہ نے جس فکری رجحان کے زیر اثر کی ہے اس رجحان و خیال پر سیرت المصطفیٰ میں شدید تنقید کی گئی ہے، جسے ہم یہاں ذکر کرتے ہیں۔ مولانا ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''علامہ شبلی کا یہ خیال تمام محدثین اور مفسرین کی تصریحات بلکہ تمام صحیح اور صریح روایات کے خلاف ہے۔''(۱)

یہ لکھنے کے ساتھ ہی مولانا ادریس کاندھلویؒ نے محدثین مفسرین کی تصریحات اور صحیح وصریح روایات اوران کے اسباب وحالات کی تشریح وتفصیل بھی ذکر کردی ہے اور ساتھ ہی صاف لفظوں میں یہ بھی تحریر فرمادیا ہے کہ مذکورہ صراحتوں کے بعد:

''کسی علامہ کا یہ خیال کرنا کہ حضور پُرنور نے اول سے آخر تک کسی وقت بھی تجارتی قافلہ پر حملہ کی نیت نہیں کی بلکہ ابتدا ہی سے حضور پُرنور نے جو سفر شروع فرمایا وہ قریش کے اس فوجی لشکر کے مقابلہ اور دفاع کے لیے تھا جو از خود مدینہ پر حملہ کرنے کے لیے اقدام کرتا ہوا چلا آرہا تھا۔ یہ خیال ایک خیالِ خام ہے جو اپنی مزعومہ درایت اور خود ساختہ اصول پر مبنی ہے جس پر تمام ذخیرۂ احادیثِ نبویہ، ارشاداتِ قرآنیہ، روایاتِ سیرت اور واقعاتِ تاریخیہ کو قربان کرنا چاہتے ہیں۔''(۲)

پھر مولانائے موصوف دفاعی جہاد کے تصور کا عقل ودرایت کی رو سے بھی خلاف درایت ہونا ظاہر کردیتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں:

''افسوس صد افسوس جو اعداء اللہ ایک لمحہ کے لیے اسلام اور مسلمانوں کے مٹانے کی

(بقیہ پچھلے صفحہ کا) میں لیا۔ دیکھئے سیرت النبیؐ حصہ اول/ص ۲۴۴ تا ۲۵۸، دارالمصنفین شبلی اکیڈمی، ایڈیشن ۲۰۱۱ء۔ لیکن یہ وہی کوشش ہے جس کا الزام انہوں نے اہلِ یورپ پر رکھا ہے کہ ''اہلِ یورپ کا عام طرز یہ ہے کہ وہ واقعہ کو اپنے اجتہاد کے موافق کرنے کے لیے ایسی ترتیب اور انداز سے لکھتے ہیں کہ وہ واقعہ بالکل ان کے اجتہاد کے قالب میں ڈھل جاتا ہے۔'' یہی سعی نامشکور موصوف نے کر دکھلائی جو خود علامہ موصوف کے ذکر کئے ہوئے طریقہ کار (اسٹڈی کرائیٹیریا) کے خلاف ہے۔

افسوس یہ خلاف ورزی بھی ان کی تحریروں میں کثرت سے ہے، چنانچہ واقعہ بدر کے متعلق علامہ کے طریقہ کار کا تضاد دکھلاتے ہوئے ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی نے اس بحث پر درایتی، روایتی اور تاریخ کے اصولوں کی روشنی میں مفصل کلام فرمایا ہے، ایک مقام پر لکھتے ہیں: ''... عجیب تر یہ ہے کہ (طبری کی) اسی روایت کو وہ اپنے دعوی کے لئے بطور استدلال پیش کررہے ہیں، جس میں اُن کے دعوی کی تردید صراحۃً موجود ہے۔ ضعفِ استدلال اور تناقض وتضاد کی یہ اعلیٰ ترین مثال ہے۔

(۱) سیرت المصطفیٰ: ص ۱۶۶۔

(۲) اسی کے قریب قریب تنبیہی عبارت اور ناگواری کے الفاظ علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے بھی ذکر فرمائے ہیں۔ دیکھئے تفسیر عثمانی۔

تدبیر سے غافل نہ ہوں، سو اگر مسلمان ان کو جانی و مالی نقصان پہنچانے کے لیے کوئی اقدام کریں تو اس کو خلافِ تہذیب اور خلافِ انسانیت سمجھا جائے اور جن روایات میں کچھ تاویل چل سکے وہاں تاویل کر لی جائے اور جہاں تاویل نہ چل سکے اُن کا ذکر ہی نہ کیا جائے تا کہ اپنے خودساختہ اصول پر زد نہ پڑے۔ یہ شان، علم اور امانت کے خلاف ہے۔"قراطیس تبدوھما و تخفون کثیرا"۔(۱)

افسوس کہ ایسی ہی تحقیقات کے زور پر "سیرت النبی" کے متعلق یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ "خاص سیرت پر آج تک کوئی ایسی کتاب نہیں لکھی گئی جس میں صرف صحیح روایتوں کا التزام کیا جاتا۔"(۲-۳)

---

(۱) سیرت المصطفیٰ: ج۲/ص۱۷۱۔

(۲) ۱۹۱۴ء میں سیرت النبی حصہ اول کی اشاعت سے پہلے، مصنف کی حیات میں ہی، یہ مقدمہ شائع کر دیا گیا تھا، بقول مولانا سید سلیمان ندوی "مولوی عبدالشکور صاحب ایڈیٹر النجم نے اپنے نقطہ نظر سے اس مقدمہ پر نہایت سخت تنقید لکھی۔" (حیاتِ شبلی: ص۵۴۸، ۵۴۹) نیز مولانا عبدالواسع عثمانیؒ نے تو "البدر" نامی ایک رسالہ ہی مصنفِ سیرۃ النبی کے خیالات کی تردید میں تصنیف کر دیا، جس میں موصوف نے شبلی کے تمام بیانات کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ پیش کیا۔(شبلی کی علمی و ادبی خدمات" از ڈاکٹر ظفر احمد ص۱۷۵) ڈاکٹر ظفر احمد نے سیرۃ النبی پر تحقیقی و تنقیدی جائزہ، نہایت تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے اور اس ضمن میں ان کی دو کتابیں "مولانا شبلی بحیثیت سیرت نگار" اور "شبلی کی علمی و ادبی خدمات" پورے آب و تاب کے ساتھ منظرِ عام پر آ چکی ہیں چونکہ موصوف نے اس موضوع پر پی ایچ ڈی بھی کی ہے، اس لحاظ سے وہ زیرِ بحث مضمون پر اتھارٹی کہے جاسکتے ہیں۔ ان کے نتائج سے کسی کو اختلاف ہو تو دلائل کی قوت ضعف کی بنیاد پر اس کا فیصلہ ہر وقت آسان ہے موصوف "شبلی کی علمی و ادبی خدمات" میں ایک مقام پر رقم طراز ہیں:

سیرۃ النبی کی تصنیف سے شبلی کا اصل مقصد واقعات سیرت سے متعلق مستشرقین کے اعتراضات کا جواب دینا اور ان کے شکوک و شبہات کا ازالہ کرنا تھا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ حقیقت کے صحیح جواب تک نہ پہنچ سکے، اس لیے ہر وہ قابل اعتراض واقعہ جس کے جواب تک ان کے ذہن کی رسائی نہ ہو سکی، اس کے بارے میں انھوں نے کہہ دیا کہ واقعہ صحیح روایات کے ذریعہ ثابت نہیں۔

لیکن چونکہ اس قسم کے جواب کی سطحیت اور بے وقعتی ہر شخص پر بہ آسانی ظاہر ہو سکتی تھی، اس لیے انھوں نے یہ ضروری سمجھا کہ مقدمہ کتاب میں سیرت و مغازی کی تاریخ لکھ کر ابتدا ہی میں یہ ثابت کر دیا جائے کہ تصانیف سیرت کو اعتبار و استناد کا درجہ حاصل نہیں۔ لہٰذا سیرت کے وہ تمام واقعات جن پر مستشرقین کی جانب سے اعتراضات کئے گئے ہیں، دراصل ان کی صحت ہی مشکوک ہے۔(شبلی کی علمی و ادبی خدمات ص۹۷)

(۳) مقدمہ سیرت النبی: ج۱/ص۶ تا ۸، ۲۰۱۱ء۔

قسط نمبر:۸

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخر الاسلام ❖

۳- قربانی کی حقیقت:

علامہ شبلی لکھتے ہیں ''حضرت ابراہیم علیہ السلام کو جو خواب دکھایا گیا تھا اس سے یہ مراد تھی کہ بیٹے کو کعبہ کی خدمت کے لیے نظر چڑھا دیں یعنی وہ کسی اور شغل میں مشغول نہ ہوں بلکہ کعبہ کی خدمت کے لیے وقف کردیئے جائیں......حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس خواب کو عینی خیال کیا اور بعینہ اس کی تعمیل کرنی چاہی گویہ خیال اجتہادی غلطی تھی، جو انبیاء سے ہوسکتی ہے......''

اس پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر ظفر احمد رقمطراز ہیں ''مولانا شبلی کا یہ بیان کہ انبیاء علیہم السلام کے خواب کبھی عینی ہوتے ہیں اور کبھی تمثیلی، یقیناً درست اور شک وشبہ سے بالاتر ہے۔'' چناں چہ حضرت یوسف کا خواب جس میں انہوں نے گیارہ ستاروں اور آفتاب و ماہتاب کو اپنی جناب میں سجدہ ریز دیکھا، جمہور امت کے نزدیک تمثیلی تھا۔ لیکن موصوف کا یہ فرمانا کہ:

> ''حضرت ابراہیم علیہ السلام کو جو خواب دکھایا گیا تھا اس سے یہ مراد تھی کہ بیٹے کو کعبہ کی خدمت کے لیے نظر چڑھا دیں''، محل نظر ہے، اس لیے کہ علماء متقدمین میں سے کسی سے بھی یہ قول منقول نہیں چنانچہ صحابۂ کرام تابعین تبع تابعین، اتباع تبع اوران کے مابعد کے کسی امام، اور مجتہد مفسر یا عالم نے یہ نہیں کہا کہ قربانی کی حقیقت، کعبہ کی خدمت کے لیے نذر چڑھانا ہے اور نہ کسی نے یہ دعویٰ کیا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا خواب میں

❖ ایم ڈی مظاہری علیگ

بیٹے کو ذبح کرنا، اس بات کی تمثیل تھی کہ بیٹے کو خدمت کعبہ کے لیے وقف کر دیں، اسی طرح سلف میں اس کا بھی کوئی قائل نہیں کہ حضرت ابراہیم سے خطاء اجتہادی واقع ہوگئی۔'' (۱)

اس کے بعد مصنفِ سیرۃ النبی کے دلائل کا جائزہ لیتے ہوئے ڈاکٹر ظفر احمد نے حاصل بحث کے طور پر شبلی کی مذکورہ توجیہ کا محرک یہ ذکر کیا ہے کہ موصوف نے:

''قربانی کی حقیقت کے سلسلہ میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس سے ان کا مقصد مخالفین اسلام کے اس اعتراض سے بچنا تھا کہ مسلمانوں کی قربانی کی رسم، اولاد کو بھینٹ چڑھانے کی بت پرست قوموں کی رسم کے مشابہ ہے''۔

اصل محرک یہی تھا کہ مخالفین کے اعتراض سے بچنے کے لیے توجیہ وتاویل کا طریقہ اختیار کرنا چاہئے جس کے تحت ڈاکٹر صاحب موصوف کی صراحت کے مطابق علامہ نے ''جابجا روایاتِ حدیث پر روایاتِ سیرت کی ترجیح، متعدد روایاتِ صحیحہ پر تنقید، متعدد مسائل میں جمہورِ امت سے اختلاف وتفرد'' اختیار کیا، ظاہر ہے کہ یہ طریقہ کار تو غلط تھا ہی، لیکن ایسا کرنے سے یہ خرابی بھی پیش آئی کہ ''کہیں کہیں بیان میں تضاد بعض مقامات پر ضعفِ استدلال اور بعض دیگر جزوی اسقام'' سیرت النبی میں راہ پا گئی ہیں۔ پھر چوں کہ موصوف نے ''اپنا مطمحِ نظر مستشرقین کا رد وابطال قرار دیا اس لیے انھیں محدثانہ صحت وتنقیح روایات سے زیادہ اس بات کی فکر دامن گیر رہی کہ وہ ایک ایسی کتابِ سیرت تصنیف کریں جس پر یوروپین مصنفین کی جانب سے کیے جانے والے اعتراضات کم سے کم واقع ہوں۔ اس مقصد کے لیے انھوں نے مغربی مصنفین کے نقطہ نظر سے سیرت کے قابل اعتراض واقعات کی ایک فہرست تیار کی، پھر ان اعتراضات پر غور وخوض کے بعد جواب کے لیے کچھ باتیں طے کرلیں:

الف: مستشرقین کے بہت سے اعتراضات غیر مستند وغیر معتبر روایات پر مبنی ہیں۔

ب: کتب سیرت میں مذکور بیشتر روایات فن صحت کے معیار پر پوری نہیں اترتیں۔

ج: درایت کی بنیاد پر بھی روایات کو رد کیا جاسکتا ہے۔

ان عمومی اصولوں کے ذریعہ مولانا کے لیے بہت سے اعتراضات کے جواب آسان ہوگئے، یعنی کہیں تو انھوں نے یہ کہہ دیا کہ مستشرقین کا فلاں اعتراض فلاں روایت پر مبنی ہے اور وہ روایت از روئے سند قابل استدلال نہیں ہے مثلاً بحیرۂ راہب کی روایت، حضرت زینب سے نکاح کی روایت وغیرہ۔ اور کہیں

---

(۱) مولانا شبلی بحیثیت سیرت نگار ص ۱۷۹۔

پیرایۂ بیان یہ اختیار کیا کہ درایت کا تقاضا ہے کہ اس واقعہ کو ثابت اور صحیح نہ مانا جائے مثلاً کنانہ اور اس کے بھائی کے قتل کا واقعہ، فتح مکہ کے اشتہاریانِ قتل کا واقعہ، مقتولین بنوقریظہ بڑی تعداد کا واقعہ وغیرہ۔

معترضین کے اعتراض سے بچنے ہی کے خاطر مولانا کو اپنی کتاب سے روایات معجزات کو حذف کرنا پڑا نیز بہت سے واقعات سیرت میں تاویل توجیہ یا تفرد کی راہ اختیار کرنی پڑی مثلاً حضرت اسماعیل کی قربانی، جنگ بدر میں مسلمانوں کا جنگی اقدام حرم نبوی میں کنیزوں کی موجودگی وغیرہ۔

۴- قرآن کی فصاحت وبلاغت کا معجزہ ہونا:

قرآن کا اعجازی وصف، وہ اس کا فصیح وبلیغ ہونا ہے اور وہ بے مثل ہادی بھی ہے۔ یہ جمہور کا موقف ہے لیکن، اس کے برخلاف سرسید کہتے ہیں:

''کہ قرآن گو کیسا ہی فصیح ہو مگر جو معارضہ ہے وہ اس کی فصاحت وبلاغت یا اس کی عبارت کے بے نظیر ہونے پر نہیں ہے بلکہ اس کے بے مثل ہادی ہونے میں ہے جو بالتصریح سورۂ قصص کی آیت میں بیان ہوا ہے......''(۱)

اعجازِ قرآنی کے موضوع پر سرسید کی اس تحریر پر تقریباً تیس سال گزر جانے کے بعد مارچ ۱۹۱۰ء میں رسالہ الندوہ لکھنؤ میں شبلی نے اعجازِ قرآن فأتو بسورۃ من مثلہ کے عنوان سے ایک مضمون سپرد قلم کیا، اس تذکرہ کے بعد ڈاکٹر ظفر احمد لکھتے ہیں:

''اس پے مضمون میں شبلی کا موقف بنیادی طور پر وہی ہے جو سرسید کا ہے، فرق اگر ہے تو اندازِ بیان، طرز اداء تمہید مقدمات اور ترتیبِ دلائل کا ہے''(۲)

ظاہر ہے، شبلی شبلی ہیں اور سرسید سرسید، لیکن سرسید اور شبلی، ہر دو حضرات کا یہ موقف جمہور کے بالکل خلاف ہے، دوسری طرف علامہ شبلی اپنے منہج استدلال میں، زیر بحث مسئلہ میں پورے طور پر سرسید کے متبع ہیں چنانچہ اس کا تجزیہ کرتے ہوئے ڈاکٹر ظفر احمد صاحب رقم طراز ہیں:

''اعجاز قرآن سے متعلق متقدمین کے اقوال اور ان کی تحریروں کا مطالعہ یہ ثابت کرتا ہے کہ اس سلسلہ میں سرسید نے جو کچھ کہا ہے وہ کسی متقدم شخص کے خیالات کی بازگشت نہیں ہے (جو یہ شبہ ہو کہ ''سرسید کا یہ موقف، ممکن ہے کہ ان کا اپنا طبع زاد نہ ہو بلکہ علماء

---

(۱) شبلی کی علمی وادبی خدمات ''شبلی پر سرسید کے اثرات''ص ۳۱۳، از ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی.

(۲) شبلی کی علمی وادبی خدمات ''شبلی پر سرسید کے اثرات''ص ۳۱۳، از ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی.

سابقین میں کسی اور کا مسلک ہو اور سرسید کی طرح شبلی نے بھی اسی ماخذ سے استفادہ کیا ہو اور اصل ماخذ کی نشاندہی دونوں نے غیر ضروری تصور کی ہو'') بلکہ یہ ان کا اپنا نتیجۂ فکر ہے۔''(۱)

دوسرے یہ کہ سرسید نے سورۂ قصص کی جس آیت سے استدلال کیا ہے جمہور مفسرین کے مطابق اس کا آیات تحدی سے کوئی تعلق نہیں، کیونکہ یہ آیت ایک دوسرے ہی سیاق وسباق میں نازل ہوئی ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ شبلی نے بھی مذکورہ آیت ہی کو اپنا مستدل بنایا ہے یہ خود اس بات کا ثبوت ہے کہ شبلی نے اس باب میں جمہور کے بجائے سرسید کا اتباع کیا ہے۔(شبلی کی علمی وادبی خدمات ''شبلی پر سرسید کے اثرات'' ص۳۱۶، از ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی)

(۵) **جزیہ**: مستشرقین اور یورپین مصنفین کی طرف سے اسلام پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اسلام کو بہ جبر پھیلانے اور منوانے میں جزیہ کا بھی دخل رہا ہے جو اسلامی حکومت میں رہنے والے ذمیوں کو ادا کرنا پڑتا تھا۔ اس اعتراض کا جواب دینے کے لیے علامہ شبلی نے جزیہ پر ایک رسالہ تصنیف کیا۔ موصوف کا رسالہ ''الجزیہ''، ''اس میں کوئی شبہ نہیں کہ دلائل کی کثرت، حسن ترتیب اور مؤثر پیرایۂ بیان کے لحاظ سے یہ اپنی مثال آپ ہے، لیکن جہاں تک اصل موقف اور نقطۂ نظر کا تعلق ہے وہ سرسید ہی سے ماخوذ ہے''۔(۲)

(جاری)

............❁............

(۱) ڈاکٹر ظفر احمد نے اس پر حاشیہ، یہ تحریر فرمایا ہے کہ ''علامہ سید سلیمان ندوی نے موقف شبلی کو سرسید سے ماخوذ نہیں قرار دیا بلکہ شاہ ولی اللہ دہلوی سے منسوب کیا ہے۔ لیکن حضرت شاہ ولی اللہ کی پوری عبارت درج کرنے کے بعد ڈاکٹر صاحب موصوف نے صاف لکھا ہے کہ ''اس تفصیل سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ سلسلۂ زیر بحث میں مولانا شبلی نے سرسید کا اتباع کیا ہے، نہ کہ شاہ ولی اللہ دہلوی کا'' (شبلی کی علمی وادبی خدمات ''شبلی پر سرسید کے اثرات'' ص۳۲۶، از ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی) اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ دلیل نبوت ان دونوں کے نزدیک مغربی اصولِ فطرت کے اثر سے، صرف اعلی تعلیم واعلی اخلاق میں منحصر ہے، معجزات ان حضرات کے نزدیک دلیل نبوت ہی نہیں اسی لیے آیات قرآنی کی فصاحت وبلاغت بھی ان کے نزدیک نہ معجزہ ہے نہ دلیلِ نبوت۔

(۲) شبلی کی علمی وادبی خدمات ''شبلی پر سرسید کے اثرات'' ص۳۲۱، از ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی۔

قسط نمبر:۹

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخر الاسلام ❖

۶- معجزات:

معجزات کے باب میں بھی سرسید نے شبلی کی فکر کو متاثر کیا ہے۔شبلی نے الکلام میں اگر چہ معجزات اور خرقِ عادات کے باب میں سرسید کی تاویل وتوجیہ پر نکیر کی ہے لیکن یہ نکیر بھی محض دل خوش کُن بات ہے ۔اِس باب میں شبلی کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے خرقِ عادت کی ماہیت ہی بدل دی۔

چناں چہ جس حقیقت کو شبلی نے خرقِ عادت کا نام دیا ہے، یہ حیرت انگیز سچائی ہے کہ سرسید اُس کے واقع ہونے کے منکر نہیں، یعنی شبلی نے معجزات کو محض حیرت انگیز واقعات کی حیثیت دی ہے جو اسباب طبعیہ کے تحت ہی واقع ہوا کرتے ہیں اور خلافِ اسبابِ طبعیہ کے وہ بھی قائل نہیں۔یہی وجہ ہے کہ سیرۃ النبی میں جہاں اسبابِ طبعیہ کے خلاف واقعات ملتے ہیں جو کہ حقیقت ہے معجزات کی، علامہ شبلی ایسے ''معجزات کے ذکر سے شرمانے یا کترانے لگتے ہیں، اس کا سب سے روشن ثبوت یہ ہے کہ سیرۃ النبی کی وہ ڈیڑھ جلدیں جو علامہ شبلی کی تحریر کردہ ہیں وہ معجزات کے ذکر سے خالی ہیں۔'' ڈاکٹر صاحب موصوف نے اس موقع پر بظاہر پیدا ہونے والی ایک غلط فہمی کا بھی ازالہ فرمادیا ہے، فرماتے ہیں:

> ''اس موقع پر یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ شبلی نے یہاں معجزات کا ذکر اس لیے نہیں کیا کہ ان کا ارادہ معجزات سے متعلق ایک مستقل جلد مرتب کرنے کا تھا، اس لیے کہ اپنے وضع کردہ خاکہ کے مطابق مستشرقین کے اعتراضات وجوابات کے لیے بھی انھوں نے ایک

❖ ایم ڈی مظاہری علیگ

جلد خاص کی تھی، اس کے باوجود سیرۃ النبی کی متذکرہ جلدوں میں کم از کم ۲۷/مقامات پر انھوں نے مستشرقین کے اعتراضات سے تعرض کیا ہے، اس کے برخلاف معجزات کا ذکر بجز ایک جگہ کے (وہ بھی ضمناً اور سرسری) کہیں بھی نہیں آسکا ہے۔'' (۱)......، بجز ایک جگہ کے (وہ بھی ضمناً اور سرسری)'' (۲)

ڈاکٹر صاحب موصوف نے اپنے تحقیقی مطالعہ میں یہ بھی انکشاف کیا ہے کہ علامہ شبلی نے ''سیرت نبوی سے متعلق متعدد روایات اپنی تمام جزئیات کے ساتھ اپنی کتاب سیرۃ النبی میں نقل کی ہیں لیکن اُن کا وہ ٹکڑا حذف کردیا ہے جس میں راوی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی معجزہ کا ذکر کردیا ہے۔'' (۳)

اِن چند مثالوں سے یہ بات آشکارا ہوجاتی ہے کہ سرسید اور شبلی نے، کہنے کو تو مستشرقین کے اعتراضات کا جواب دیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مستشرقین کا جو طریقہ مطالعہ اور معیارِ تحقیق ہے کہ واقعات میں سبب و مسبّب کے سلسلہ کی تلاش، اصولِ عادت کی رو سے اِمکان کی تلاش یعنی استحالہ پر دلیل کا نہ ہونا اور اِمکانِ عقلی کا پایا جانا، یہ عقلی اصولِ قابلِ بھروسہ نہیں۔ چناں چہ خلاف عادت اور عدم امکان کو وہ مترادف قرار دیتے ہیں، اسی طرح اصولِ عقلیجس کی پشت پناہی فطرت کے قانونوں سے ہوتی ہو، سے واقعہ کی تنقید کے ساتھ ہی، روایت کا عقل کے مخالف ہونے، روایت کا حقیقت کے مخالف ہونے کا درایتی معیار، نیز خلاف فطرت ہونے کا معیار وغیرہ۔ اِن سب امور میں سرسید کے ساتھ شبلی نے بھی مستشرقین کا ہی اتباع کیا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مستشرقین اور فطریین کی طرح یہ حضرات بھی قانونِ عادت کو حقیقت قرار دے لیتے ہیں (۴)، عادت اور عقل میں فرق ملحوظ نہیں رکھ پاتے، مستبعد ہونا اور خلاف عقل ومحال ہونے میں فرق نہیں کرتے، بل کہ اِن دونوں امور کو مترادف قرار دے لیتے ہیں، قانونِ فطرت کے رعب واثر سے واقعہ کے

---

(۱) شبلی کی علمی وادبی خدمات ص: ۳۲۴.

(۲) یہ ہمارے مخدوم جناب ڈاکٹر ظفر احمد صاحب کا انکشاف ہے جو سیرۃ النبی پر کی گئی ان کی تجزیاتی کاوش اور تحقیقاتی مطالعہ کا نتیجہ ہے۔ موصوف کے قول ''ضمناً اور سرسری'' کا مطلب میں نے، اپنے مطالعہ سے یہ سمجھا ہے کہ اس ایک جگہ پر بھی علامہ موصوف نے سبب طبعی کی توجیہ سے گریز نہیں کیا ہے۔ (۳) ایضاً ص ۳۲۴.

(۴) سرسید نے بھی یہ اصول قائم کیا تھا کہ قرآن مجید کا کوئی حرف خلاف حقیقت نہیں ہوسکتا، نیز ایک اصول یہ قائم کیا کہ ''اسلام کے تمام احکام فطرت کے مطابق ہیں''، اِس پر مولانا نانوتویؒ نے جو کچھ کلام فرمایا، اس کے لیے ملاحظہ ہو تصفیۃ العقائد، جواب اصول نمبر ۳، ص ۱۴، ص ۲۸، ۲۹، شیخ الہند اکیڈمی ۱۴۳۰ھ۔ قوانینِ فطرت اور صحیفہ فطرت سے موافقت پیدا کرنے کی یہ غلو آمیز کاوش ہی ہے جس نے علامہ شبلی کو متشابہات کے باب میں اور تاویلات کی روش میں اُسی راہ پر چلایا جس راہ کو سرسید نے اختیار کیا تھا۔ (سرسید کی راہ وروش کے لئے ملاحظہ فرمائیے ''حیات جاوید'' ص ۸۶۲، ۸۷۶، **(بقیہ اگلے صفحہ پر)**

غیر معمولی ہونے کے لیے شہادت کے قوی ہونے کو شرط قرار دیتے ہیں۔(۱)

جیسا کہ عرض کیا گیا کہ پہلے سرسید جیسے مستغربین نے مستشرقین کا اور اہل مغرب کے اصولوں کا اتباع کیا، پھر یہی طریقۂ کار علامہ شبلی نے بھی اختیار کیا ہے چنانچہ ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی نے علامۂ موصوف کے اس طریقۂ کار اور طرز عمل کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

یوروپین اقوام کی سیاسی اور تہذیبی بالادستی کے عہد میں ''مغربی مفکرین و مصنفین کے حوالہ سے اس عہد کے مسلمان جب کوئی بات سنتے تو وہ فوراً صحیح اور درست تسلیم کر لیتے تھے، اب جب اہلِ مغرب نے مثلاً یہ کہا کہ اولاد کی قربانی، تعدد ازدواج، کنیزوں سے تمتع، جنگی پیش قدمی، تجارتی قافلوں کی تاراجی، معاشرہ میں غلاموں کی موجودگی وغیرہ امور ایک پیغمبر کی سیرت کے شایانِ شان نہیں ہیں تو ذہنی مرعوبیت کی بنا پر ان کی حقیقت و مصلحت پر غور کیے بغیر ان اعتراضات کو صحیح تسلیم کر لیا گیا اور غور صرف اس پر کیا گیا کہ تاویل وتوجیہ، معذرت یا انکارِ روایات وواقعات کے ذریعہ کہاں جواب کا کیا پیرایہ اختیار کیا جائے۔ مولانا شبلی بھی اپنے عہد کے جبر اور تقاضوں سے مجبور تھے، اس لیے وہ بھی اسی انداز سے سوچتے رہے۔''(۲)

اور یہ جس قدر خطرناک بات ہے کی نشاندہی حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے **''الانتباهات المفيده عن الاشتباهات المفيده''** میں اِن الفاظ میں کی ہے:

''مدعیان خیرخواہی اسلام کی عادت ہوگئی ہے کہ مبانی اعتراض پر مطالبہ دلیل کو بے ادبی سمجھ کر، اعتراض کو تسلیم کر کے خود حکم معترض علیہ کو فہرست احکام سے نکال کر، اس کی جگہ دوسرا حکم محرف بھرتی کر کے اس مضمون کا مصداق بنتے ہیں **و ان منهم لفريقاً يلوٗن السنتهم بالكتاب الیٰ قوله تعالى وهم يعلمون** ۔اور اصل جڑ خرابی کی حب

(بقیہ پچھلے صفحہ کا) اردو ترقی بیورو ایڈیشن اور شبلی کے افکار کے لئے دیکھئے ''الکلام'' ص ۱۷۹ تا ۲۰۵ دار المصنفین ایڈیشن

(۱) اس شرط کا اس بحث سے یعنی واقعہ کے غیر معمولی خلاف فطرت، خارق عادت ہونے یا معجزہ سے کچھ تعلق نہیں، کیوں کہ شہادت کے قوت وضعف اور قطعیت وظنیت کا اثر اُس کے حکم پر ہر حال میں پڑ کر رہتا ہے؛ شہادت قطعی ہوگی تو حکم قطعی ثابت ہوگا اور اگر شہادت ظنی ہوگی تو حکم بھی ظنی ثابت ہوگا خواہ واقعہ معمولی ہو یا غیر معمولی، موافق عادت ہو یا خارق عادت، موافق فطرت ہو یا معجزہ ہو۔

(۲) مولانا شبلی بحثیت سیرت نگار ص ۲۳۷.

دنیا اور تملق اہل دنیا ہے۔ میں سچ کہتا ہوں کہ جن اہل دنیا کے تملق میں جن مبانی کو تسلیم کر کے اصول اسلامیہ کو بدلا جاتا ہے، اگر وہ اہل دنیا ان اصول کو تسلیم کرلیں، تو یہ مجیبن فوراً اپنی سابق رائے کو چھوڑ کر ان مبانی کو غلط بتانے لگیں گے۔غرض قبلہ توجہ ایسے لوگوں کا رضا ہے اہلِ دنیا کی۔''

یہ اندازِ سوچ جس طرح حالی کا سرسید سے ماخوذ تھا، اسی طرح شبلی کا بھی سرسید ہی سے ماخوذ تھا، اس کا اقرار خود شبلی کو ہے،۔موصوف نے سرسید سے یہ اخذ و تلقی کس طرح کی، اس باب میں جناب ابوالکلام آزاد علامہ موصوف کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ:

''سرسید کے اجتہادات کا ذوق یہاں تک بڑھ گیا تھا کہ ایک مکمل اور مرتب سلسلہ اصول وفروع، اس کی بنیاد پر، میں نے قرار دے لیا تھا اور بطور اِستخراج واِستنباط بہت سی نئی نئی چیزیں پیدا کی تھیں۔...... بہت سے اصول، بہت سے مسائل، بہت سے فروع ایسے تھے کہ انہوں نے (یعنی سرسید نے) بالتصریح کچھ نہیں لکھا ہے، لیکن اُن کے اصول و مقدمات (سے)، اُن (اصول، مسائل اور فروع) کا اِستنباط ہوسکتا ہے، یا اُسی (سر سیدی) مسلک پر تاویلیں کی جاسکتی ہیں۔''

علامہ شبلی کا مزید اعتراف یہ ہے:

''میں یہ سب کچھ کرتا رہتا تھا، اور اپنے ذہن میں میں نے بہت جلد (سرسید کے اجتہادات سے استفادہ کر کے۔) ایک مکمل اصول و فروع کا ذخیرہ مدون کر لیا تھا۔اب دو باتوں کا خیال ہوا، ایک تو یہ کہ اِس مسلک کو (یعنی سرسید کے خیالات و اجتہادات سے مستفاد مسلک کو۔) برترتیبِ عقائد و اصول مدون کیا جائے، دوسرا یہ کہ سرسید کے علمِ کلام پر ایک ریویو لکھا جائے۔''

آگے جناب ابوالکلام آزاد نے علامہ موصوف کے مسلک کی سرسید کے ساتھ مماثلت اور اندازِ کار کے باب میں یہ صراحت بھی کی ہے کہ:

''لطف کی بات یہ ہے کہ اِس کے لئے میں نے مولانا شبلی مرحوم کو بھی ایک خط لکھا اور نئی تصنیفات اِس باب میں دریافت کیں (جن سے سرسید کے اجتہادی مسائل اور اصول کی تفصیل معلوم ہوسکے، نیز فطربین کی تحقیقات وتصنیفات تک رسائی ہوسکے...... بقیہ ص ۲۳ پر

قسط نمبر:۱۰

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخر الاسلام ❖

مذکورہ بالا مثالوں اور نموں سے یہ بھی بخوبی معلوم ہوگیا کہ یورپ کے مستشرقین کے اسلام پر اعتراضات کا جواب دینے کے باب میں شبلی نے جو اصول اختیار کئے، اُن میں اور سرسید کے اِختیار کردہ اصولوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور مستشرقین کے یہ اعتراضات زیادہ تر، تاریخ وتمدن اور معاشرات و سیاسات کے قواعد سے ناشی تھے جو اہل یورپ کے مخترع تھے۔ لیکن تصویر کا دوسرا رخ ''یورپ کی نئی نئی سائنس اور قوانین فطرت کے نئے نئے اسرار کے اِنکشاف'' سے پیدا ہونے والے شبہات سے تعلق رکھتا ہے۔ ان شبہات کے جواب بھی مصنفِ موصوف نے دئے ہیں لیکن یہاں پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان جوابوں کے اصول، مصنفِ ''الکلام'' نے کیا اختیار کئے، کیا وہ اصول بھی وہی ہیں، جنہیں سرسید نے اِختیار کیا؟ اس کا جواب بھی اِثبات میں ہے، چناں چہ اب تک جو کچھ بھی عرض کیا گیا اُس پر ایک نظر ڈالنے سے اِس دوسرے پہلو کی طرف بھی اشارہ مل جاتا ہے، لیکن ہم قارئین کے مزید اطمینان کے لئے، اور طوالت سے بچتے ہوئے، اس موقعہ پر صرف ایک اصول ذکر کرتے ہیں، پھر اس اصول پر مبنی، قرآن کریم سے ماخوذ چند مثالیں ذکر کریں گے، جس سے یہ معلوم ہو جائے کہ آیاتِ قرآنی کی اِن تشریحات وتعبیرات میں اہلِ حق کا جو کچھ مسلک اور اعتقاد ہے، شبلی اور سرسید، ہر دو حضرات، اس مسلک اور اعتقاد کے اس لئے خلاف ہیں کہ وہ اسے یورپ کے اختیار کردہ اٹل قوانینِ فطرت کے صحیفہ فطرت کی ترجیحی تطبیق کے مزاحم اور عقل کے خلاف باور کرتے ہیں۔ وہ اصولی مسئلہ دو اِصطلاحات، مستبعد اور محال کی ماہیت سے متعلق ہے۔

❖ ایم۔ڈی مظاہری علیگ

مستبعد اور محال

اپنے موقعہ پر یہ بات مع دلائل کے قطعی طور پر ثابت ہوچکی ہے کہ مستبعد اور محال دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔ محال وہ ہے جس کے نہ ہوسکنے پر عقل دلیل قائم کردے، جب کہ مستبعد وہ ہے کہ اس کے اِدراک سے عقل عاجز ہو۔ محال خلاف عقل ہوتا ہے اور مستبعد خلافِ عادت، محال کبھی واقع نہیں ہوسکتا اور مستبعد واقع ہوسکتا ہے۔

محال و مستبعد کی یہ حقیقت بالکل واضح اور مسلم ہے، امام غزالی، امام رازی اور تمام متقدمین و متاخرین اہل عقل و اہل حق کی تحقیق اس باب میں یہی رہی ہے۔ لیکن اس کے برعکس علامہ شبلی اپنی مشہور تصنیف ''الکلام'' میں لکھتے ہیں: ''محال عقلی خود ایک بحث طلب چیز ہے......اس مسئلہ کی غلط فہمی نے ہزاروں وہم پرستیوں کی بنیاد ڈالی۔ امام غزالی اور امام رازی نے محال عقلی کو جن معنوں میں لیا، اس کے لحاظ سے بجز ایک دو چیز کے باقی تمام چیزیں ممکن تھیں، اس لئے ہر جگہ ظاہری معنی کی پابندی کرنی پڑی اور اس کی بناء پر سینکڑوں دوراز کار باتوں کا قائل ہونا پڑا اور یہ سلسلہ برابر ترقی کرتا گیا۔''

پھر محال عقلی کی مذکورہ تعریف کے متعلق علامہ موصوف نے اپنا اختلافی نوٹ درج کرنے کے بعد بعض ایسے مستبعد واقعات ذکر کئے ہیں جو نصوص میں وارد ہیں اور تفسیری اصول، نیز لسان و عقل کے قاعدے کے تحت انہیں، سلف سے لے کر خلف تک، ظاہری معنی پر ہی رکھا گیا ہے یا کم از کم ظاہری معنی یا اس سے قریب توجیہ کو محال نہیں سمجھا گیا ہے، لیکن موصوف نے اِن واقعات کے ظاہری معنی مراد لینے کو وہم پرستی قرار دے دیا۔

واقعات جن کے ظاہری معنی مراد لینا محال ہے: فرماتے ہیں:

''روایتوں میں ہے کہ آفتاب ہر روز عرش کے نیچے جاکر سجدہ کرتا ہے۔''

''آسمان پر اس کثرت سے فرشتے ہیں کہ ان کے بوجھ سے آسمان سے چر چرانے کی آواز آتی ہے۔''

''خدا نے ازل میں حضرت آدمؑ کو جب پیدا کیا تو ان کی بائیں پسلی نکال لی اور اسی سے حضرت حوّاؑ کو بنایا''

''ازل میں حضرت آدمؑ کی پیٹھ سے اُن کی تمام اولاد پیدا کی، پھر اُن سے اپنی خدائی کا اقرار لے کر اُن کو اُن کی پیٹھ میں بھر دیا۔''

''سامری نے حضرت جبرئیلؑ کے گھوڑے کی سُم کی خاک اٹھالی اور مٹی کا بچھڑا بنا کر وہ خاک اُس کے پیٹ میں ڈال دی، اس کا یہ اثر ہوا کہ بچھڑا بولنے لگا، وغیرہ وغیرہ۔ ان تمام واقعات میں ظاہری معنی مراد لینے میں اشاعرہ کے نزدیک محال عقلی نظر نہیں آتا، اس لئے ظاہری معنی لینے پڑے۔ محال عقلی ہی کی یہ تشریح ہے جس نے تمام مسلمانوں کو وہم پرستیوں میں مبتلا کر رکھا ہے۔''(۱)

(۱) الکلام ص ۲۰۱، ۲۰۲ دارالمصنفین ایڈیشن مع حواشی سلیمانی

علامہ شبلی کو محال عقلی کی تشریح کے متعلق اضطراب وتشویش اور استنکار اس لیے ہے کہ موصوف کے نزدیک چوں کہ خوارقِ عادت جو قوانین فطرت کے خلاف ہوں، ایسے خوارق کا تعلق محالات سے ہے، اسی بناء پر انہیں اہل حق کی تشریح پر اور مذکورہ نصوص کے ممکنہ حد تک ظاہری معنی مراد لینے پر شدید اعتراض ہے جس کا اظہار وہ اس طرح کرتے ہیں:

''اشاعرہ اور آج کل کے مسلمانوں نے خرقِ عادت کے مفہوم کو جو وسعت دی ہے، اُس کی رو سے ہر قسم کے محالات اور حقیقی ناممکنات بھی خرق عادت کے دائرے میں آجاتے ہیں، اور حاشا ہم اُن کے امکان کا دعویٰ نہیں کرتے۔ مدت کے ڈوبے ہوئے آدمی کو ایک کنکری پھینک کر زندہ کر دینا، خرق عادت نہیں، بلکہ محال ہے۔''(۱)

علامہ کے طرزِ تخاطب سے آپ نے ملاحظہ فرمالیا، مذکورہ اقتباس آں موصوف کی صحافتی فنکاری کا ایک نمونہ ضرور ہے جس میں انہوں نے تلبیس سے کام لیا ہے کیوں کہ حقیقت یہ ہے کہ یہاں پر محال ہونے اور حقیقی ناممکنات میں شامل ہونے کا حکم، علامہ نے محض جذبات میں اور یورپی نظریہ فطرت کے دباؤ میں آکر صادر فرمایا ہے، ورنہ صحیح بات یہ ہے کہ مدت کا ڈوبا ہوا آدمی کنکری پھینکنے سے تو کیا زندہ ہوگا! غوطہ خور پنڈبیوں کی تمام سائنٹفک کاوشوں سے بھی زندہ نہیں ہوسکتا۔ جسے خدا موت دے اسے کون زندہ کرسکتا ہے! لیکن جو خدا اس پر قادر ہے کہ ساری کی ساری قوم کو موت دے کر دنیا ہی میں دوبارہ جلا دے، سو سال بعد دوبارہ زندہ کردے، اور گائے کے ایک بے جان عضو سے محض مس کر دینے سے مدت کا مقتول مردہ، زندہ ہوکر گفتگو کرے، اُس کے لئے مدت کے ڈوبے ہوئے آدمیوں کو زندہ کر دینا، یا کسی معزز بندہ کا اِعزاز ظاہر کرنے کو کسی ایسے ہی واقعہ میں اپنی قدرت کا اظہار کر دینا، کیوں کر محال ہوگیا!

اصل بات وہی ہے جس کا ذکر پہلے کیا جاچکا ہے کہ سرسید کے اثر سے، اہل یورپ کے اِس عقیدے کو شبلی نے بھی قبول کرلیا تھا کہ خلافِ فطرت کوئی امر واقع نہیں ہوسکتا۔ چناں چہ یورپی مفکرین کا یہ عقیدہ کہ ''خرق عادت قانون فطرت کے خلاف ہے اور جو چیز قانونِ فطرت کے خلاف ہو، وہ ممتنع ہے'' ذکر کرکے علامہ موصوف لکھتے ہیں: ''اس دلیل کے دوسرے مقدمہ (یعنی ''جو چیز قانونِ فطرت کے خلاف ہو، وہ ممتنع ہے۔'') سے کسی شخص کو انکار نہیں ہوسکتا۔'' یعنی مصنفِ ''الکلام'' کے نزدیک بھی قانون فطرت کے خلاف کوئی واقعہ رونما ہونا، ممتنع اور محال ہے۔ یہی اہل مغرب اور ملحدان یورپ کا وہ عقیدہ ہے جس سے متاثر ہوکر بعض مسلمان مفکروں نے بھی شرعیات میں بے جا تاویلات کی روش اختیار کی۔ لیکن جیسا کہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ علامہ شبلی اور سرسید کا یہ موقف خلاف تحقیق ہے، اور اصول تفسیر وتاویل لسان کے خلاف ہے کیوں کہ اس کی وجہ سے بلادلیل ظواہر نصوص کا انکار لازم آتا ہے۔

---

(۱) الکلام ص ۱۳۵، دارالمصنفین ایڈیشن مع حواشی سلیمانی

قسط نمبر:۱۱

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخرالاسلام ❖

اب وہ اصولی مسئلہ بیان کیا جاتا ہے جس کے نہ سمجھنے کی وجہ سے سرسید اور ان کے متبعین تو ایک طرف رہے، ان کے علاوہ بھی بہت سے حضرات محض حقیقت نہ معلوم ہونے کی وجہ سے ممکن اور مستبعدات کو محال عقلی سمجھ لیتے ہیں اس لئے مولانا نانوتویؒ اور مولانا تھانویؒ کے حوالہ سے، ہم یہاں مسئلہ کی تحقیق ذکر کرتے ہیں:

مستبعد، محال خلاف عقل کی تحقیق

سرسید احمد خاں کے بعض سوالوں کا جواب دیتے ہوئے مولانا محمد قاسم نانوتویؒ ایک مکتوب میں ارشاد فرماتے ہیں: ''آپ کا وہ عنایت نامہ جس میں تیرہ سوالات متعلق زمین وآسمان تھے، اس ہیچمداں کے پاس پہنچا اور باعثِ حیرت ہوا۔ وجہِ سوال دیر تک سوچی کچھ سمجھ میں نہ آئی...... آپ جیسے عاقل وفہیم واقف کارکلام اللہ وحدیث کی طرف سے اِن سوالوں کا آنا اور بھی تعجب انگیز ہے...... جناب سید صاحب اپنا تو یہ مشرب ہے اور آپ غور فرمائیں گے تو آپ بھی انشاء اللہ ہماری ہی راہ لیں گے کہ انبیاء کرام علیہم السلام تعلیم زبان ولغات کے لئے تشریف نہیں لائے بلکہ اسی زبان کے محاورات میں امتیوں کو تعلیم فرمایا ہے جو ان کی اصلی زبان ہوتی ہے خداوندکریم فرماتے ہیں ''وما ارسلنا من رسول الابلسان قومه'' اس صورت میں سماء اور ابواب کے معنی جو کچھ زبان عربی میں ہوں گے وہی لینے ضروری ہوں گے، ہاں ہر زبان میں جیسے حقیقی معنوں میں الفاظ کو استعمال کرتے ہیں اور بے تکلف ان الفاظ سے وہ معنی مراد لیتے ہیں، تنبیہ اور

❖ ایم۔ڈی مظاہری علیگ

قرینہ کے محتاج نہیں رہتے، ایسے ہی بعض اوقات بہ ہدایت قرآن معنی مجازی بھی مراد لیتے ہیں مگر اہلِ فہم پر روشن ہوگا کہ اس صورت میں معنی مجازی کا لینا خود معنی حقیقی کے تحقق کی دلیل ہوگا، والعاقل تلکفیہ الاشارۃ۔ علی ہذاالقیاس ابواب اور اعداد مثل خمس مائۃ اور ستین اور سبعون وغیرہ الفاظ سے معانی وہی مراد لیے جائیں جو معانی عرب کے لوگ ان سے مراد لیتے ہیں اور باین خیال کہ میرے یا تمہارے خیال میں یہ باتیں اور مضامین محض بے فائدہ سمجھ میں آئے ہوں، ان معانی میں انحراف نہ چاہئے...... کلام شارع میں جس امر کی خبر یا جس حقیقت کے اثر کا ذکر ہو ہم کو بے تامل ماننا ضروری ہے۔''

پھر سرسید کے مکتوب میں مندرج سوالوں کا اجمالی جواب دیتے ہوئے محال پر گفتگو کرتے ہیں:

''قدرت خدا کے سامنے ایسے ایسے امورِ عظام کا پیدا کرنا محال ہو، تو البتہ ایسی باتوں میں تامل کی گنجائش ہے، مگر آپ ہی فرمائیے کہ ان باتوں میں سے کونسی بات محال ہے خداوند قدیر ایسے سات جسم جن کا دل تو پانچ سو برس کی مسافت کے برابر ہے اور وسعت کو خدا جانے! (کیا خدا) نہیں بنا سکتا! یا ان میں پانچسو برس کی مسافت کے موافق فاصلہ نہیں رکھ سکتا! اور یا آفتاب اور قمر کا اپنے حیّز سے حرکت کرنا (یعنی چلنا، اپنی جگہ سے ہٹنا۔ ف) محال ہے؟ یا آسمانوں میں دروازوں کا ہونا منجملہ ممتنعات ہے؟ یا (خدائے تعالیٰ۔ ف) سات زمینیں مثل سات توپ کے گولوں کے جدا نہیں بنا سکتا؟ یا ان میں آبادی نہیں ہوسکتی۔ ممکن اور محال کی تعریف کو ان امور پر مطابق کرکے دیکھئے، معلوم نہ ہو تو پوچھئے۔

محال اور ممکن کی تعریف کسی کسی کو معلوم ہے

ہاں اتنی گذارش ملحوظ رہے کہ محال وممکن کی تعریف کسی کسی کو معلوم ہے۔ یہی وجہ ہوئی کہ بڑے بڑے آدمی اکثر ممکنات کو محال سمجھ بیٹھے...... اسی طرح نصوص شرعیہ معلوم الوضع غیر مشابہ اور مشابہ کو سن کر ان کے معانی کی حقیقت میں متامل ہونا آپ سے عاقلوں کا تو کام کیا جاہلوں کا کام بھی نہیں۔ (۱)

محال وممکن کی حقیقت

اصل یہ ہے کہ ہر چیز ممکن ہے، کیوں کہ کسی چیز کے ممکن ہونے کے لیے اتنا کافی ہے کہ اس کے امتناع پر یعنی محال ہونے پر دلیل قائم نہ کی جاسکے، چنانچہ مولانا تھانویؒ کے حوالہ سے یہ حقیقت اپنی موقع پر واضح کی جاچکی ہے کہ محال یا ''خلاف عقل وہ ہے کہ عقل اس کے استحالہ پر دلیل قائم کرسکے۔'' یعنی عقل یہ ثابت کردے کہ اس واقعہ کو ماننے سے متنافیین کا اجتماع لازم آئے گا، کیوں کہ ''استحالہ کہتے ہیں اجتماع

---

(۱) ملاحظہ ہو تصفیۃ العقائد شیخ الہند اکیڈمی ۱۴۳۰ھ ص ۳۶ تا ۵۰

نقیضین کو، تو خلاف عقل وہ ہے جس کے ماننے سے نقیضین کا ایک محل میں ایک آن میں ایک جہت سے مجتمع ہونا لازم آجائے۔"

اسی بات کو مولانا نانوتویؒ نے اس اسلوب میں ذکر کیا ہے:

"محال اسے کہتے ہیں کہ عقل اسے قبول نہ کرے اور وہ فقط ایک بات سے حاصل نہیں ہوتا (بلکہ) اس کے واسطے ضرور ہے کہ ایسی دو چیزیں جو وجود اور عدم دونوں میں اکٹھی نہ ہوسکیں (ایسی دو چیزیں) یا تو کہیں وجود میں اکٹھی ہوجائیں یا کہیں عدم میں (اکٹھی ہوجائیں تو ایسی بات یا ایسا واقعہ محال کہلائے گا)"(۱)

اسی بات کو دوسری جگہ اس طرح ارشاد فرماتے ہیں:

"محال ہونے کی بجز اس کے کوئی صورت نہیں کہ جو چیزیں آپس میں ایسی مخالفت رکھتی ہوں کہ وہ دونوں ایک وقت میں ایک شے میں مجتمع ہوسکتی ہوں اور نہ دونوں سے وہ شئ ایک وقت میں خالی ہوسکے ......سوائے اس کے اور کوئی صورت محال ہونے کی نہیں اور شاید اس میں کوئی نیم ملا تامل کرے سو ہاتھ کنگن کو آرسی کیا ہے! تجربہ کرلیں، خدا نے چاہا تو ہر محال کا م انہی دو باتوں پر قرار پائے گا۔"(۲)

مستبعدات کی بعض مثالیں

یہ محال کی ماہیت کے متعلق تحقیق تھی۔ اب قرآن کریم سے چند مثالیں حضرت حکیم الامتؒ کی تشریح وتفسیر کے ساتھ ذکر کی جاتی ہیں، تا کہ یہ اندازہ ہوسکے کہ یہ واقعات مستبعد ہیں، محال نہیں۔ اور جن مفکروں نے انہیں محال قرار دیا، وہ گویا محال کی حقیقت سے ہی بے خبر ہیں۔

مثال(۱)"**فقال لها وللأرض ائتيا طوعا او كرها. قالتا اتينا طائعين**" یعنی حق تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم نے زمین وآسمان سے کہا کہ ہماری اطاعت میں داخل ہوجاؤ، خواہ خوشی سے یا ناخوشی سے، انھوں نے کہا ہم خوشی سے اطاعت قبول کرتے ہیں۔

آیت کی تفسیر بیان القرآن میں یہ ہے کہ "اس سے یعنی آسمان سے اور زمین سے فرمایا کہ تم دونوں (کو ہمارے حکم کی طرف آنا تو ضرور پڑے گا اب تم کو اختیار ہے خواہ) خوشی سے آؤ یا زبردستی سے (آؤ۔ مطلب یہ کہ ہمارے احکام تکوینیہ جو تم دونوں میں جاری ہوا کریں گے مثلاً آسمان میں اس کے بعد ہی تغیر ہونے والا تھا کہ اس کا مادہ سٰموات متعددہ بننے والے تھے اور زمین میں بے انتہا تغیرات قیامت تک چلے جاویں گے، تو ان کا جاری ہونا تو تمہارے اختیار سے خارج ہے لیکن جو ادراک وشعور تم کو عطا ہوا ہے اس پر کوئی راضی ہے کوئی ناراض سو تم دیکھ لو کہ ہمارے ان احکام پر راضی رہا کرو گے یا کراہت رکھو گے)

---

(۱) تقریر دل پذیر ص۷۲ (۲) تقریر دل پذیر ص۷۱

دونوں نے عرض کیا کہ ہم خوشی سے (ان احکام کے لیے) حاضر ہیں''۔(۱)

قہری اطاعت تو یہ کہ اگر حق تعالیٰ آج آسمانوں کو توڑنا چاہیں یا زمین کو شق کرنا چاہیں اور وہ نہ چاہیں، تو وہ کچھ بھی نہیں کرسکتے اور جو حکم ہوگا لامحالہ وہ واقع ہوجاوے گا، یہ تو اطاعت قہریہ ہے، مگر آسمان وزمین نے کہا کہ ہم خوشی سے حاضر ہوتے ہیں اور وہ (خوشی سے اطاعت۔ف) یہ ہے کہ وہ تسبیح وتقدیس واعتقادِ الوہیت کو اختیار کئے ہوئے ہیں۔

جب ارض وسماوات میں روح وشعور نہیں گفتگو کیسے کی؟

یہی شبہ ہے کہ جس کی بنا پر ظاہری معنی کے ساتھ آیت کی تفسیر کو محال قرار دیا ہے۔ شبہ ذکر کرکے مولانا تھانوی اس کا جواب دیتے ہیں ''اگر کوئی کہے ارض وسموات میں جب روح اور شعور نہیں، تو انھوں نے باتیں کیسے کیں؟ ان میں جان تھوڑا ہی ہے جو انھوں نے یہ باتیں کیں، (تو۔ف) میں کہتا ہوں کہ آپ کو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ ان میں جان نہیں ہے، کیوں نہیں جب قرآن میں ان کے متعلق طوع ورغبت (خوش دلی واطاعت،ف) ثابت ہے تو اس کے لوازم بھی ضرور ثابت ہیں حاصل یہ کہ معترض کے نزدیک اگر طوع ورغبت روح ہونے پر موقوف ہے تو ان میں بھی روح ہے، مگر آپ کی سی (یعنی انسانوں کی سی۔ف) روح ہونا ضروری نہیں ہے (لیکن فی نفسہ روح موجود یقیناً ہے۔ف) اگر زیادہ نہیں تو اتنی ضرور ہے کہ ان کو شعور ہے اور وہ قصد کرتے ہیں ذکر واطاعت کا۔''

مثال (۲) ''حضرت ابراہیم علیہ السلام کو جب آگ میں ڈالا گیا، آگ کو حکم ہوا ''کونی برداً وسلاما'' وہ ٹھنڈی ہوگئی۔ سب نے متفق ہوکر اس کا سامان کیا اور ان کو آتش سوزاں میں ڈال دیا اس وقت ہم نے آگ کو حکم دیا کہ اے آگ تو ٹھنڈی اور بے گزند ہوجا ابراہیم کے حق میں، یعنی نہ سوزان رہ، کہ گزند حرارت کا پہنچے اور نہ بہت یخ (ٹھنڈی) ہوجا کہ گزند برودت کا پہنچے، بل کہ مثل ہوائے معتدل بن جا، چناں چہ ایسا ہی ہوگیا (بیان القرآن: سورۃ الانبیاء، پ ۱۷ آیت ۶۸) اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ اشیاء بے شعور ہیں اور نہ ہی ان کی حرکت طبعی ذاتی ہے کہ خدا کی قدرت اور ارادہ سے مستغنی ہو۔ بلکہ ان میں شعور ہے اور ان کی حرکت ارادی باذن اللہ ہے۔ جیسا کہ اگلے واقعہ میں بھی یہی بات ہے۔

---

(۱) بیان القرآن: سورہ حم السجدۃ، پ ۲۴ آیت

قسط نمبر:(۱۲)

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخر الاسلام ❖

مثال (۳) ''اسی طرح جب حضرت اسماعیل علیہ السلام کے ذبح کرنے کا حکم ہوا، تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے غضبناک ہوکر کہا اری چھری تجھے کیا ہوا؟ تو کاٹتی نہیں! تو وہ کہتی ہے مجھے آپ کیا فرماتے ہیں، آپ کو حکم ہوا ہے کاٹنے کا اور مجھے حکم ہوا ہے نہ کاٹنے کا، آپ اپنا کام کریں، میں اپنا کام کروں گی، جو کچھ کہنا ہو حق تعالیٰ سے کہیئے، اگر وہ اجازت دیدیں گے، تو کاٹ دوں گی، غرض کہ حکم الٰہی سے آگ حضرت ابراہیم علیہ السلام پر بے کار رہی، چھری حضرت اسماعیل علیہ السلام پر بے کار رہی، تو (ان واقعات سے ثابت ہوا کہ) یہ چیزیں جاندار ہیں۔''

مثال (۴) اور لیجئے ارشاد ہے ''**الم تر ان اللہ یسجد له من فی السمٰوٰت ومن فی الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وکثیر من الناس**''

ترجمہ: اے مخاطب کیا تجھ کو (عقل سے یا مشاہدہ سے) یہ بات معلوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے سامنے اپنی اپنی حالت کے مناسب سب عاجزی کرتے ہیں جو کہ آسمانوں میں ہیں اور جو زمین میں ہیں اور سورج اور چاند اور ستارے اور پہاڑ اور درخت اور چوپائے اور انسانوں میں بہت سے لوگ یعنی یہ سب سجدہ میں مشغول ہیں۔(۱)

آیت کی تفسیر بیان القرآن میں یہ ہے ''کیا تجھ کو یہ بات معلوم نہیں کہ اللہ کے سامنے (اپنی اپنی حالت کے مناسب) عاجزی کرتے ہیں جو کہ آسمانوں میں ہیں اور جو زمین میں ہیں اور سورج اور چاند اور ستارے اور پہاڑ اور درخت اور چوپائے اور (باوجود تمام مخلوقات کے منقاد ہونے کے آدمی جو خاص درجہ

❖ ایم۔ڈی مظاہری علیگ

(۱) البدائع

کی عقل رکھتا ہے ان میں سب منقاد نہیں بلکہ) بہت سے (تو) آدمی بھی (انقیاد اور عاجزی کرتے ہیں) اور بہت سے ایسے ہیں جن پر (بوجہ منقاد نہ ہونے کے) عذاب (کا استحقاق) ثابت ہوگیا ہے''

غور سے سمجھنا چاہئے کہ اور مخلوقات مذکورہ آیت چوں کہ مکلّف نہیں ہیں اس لیے ان کے مناسب صرف انقیادِ تکوینی وتسخیری ہے اور وہ ان سب میں متحقق ہے اور انسان مکلّف ہے اس لیے اس کے مناسب علاوہ انقیاد تسخیری وتکوینی کے انقیاد تشریعی واختیاری بھی ہے۔''(۱)

معلوم ہوا کہ ان سب اشیاء میں جان اور روح ہے، مذکورہ آیت کے ذریعہ دلیل کا تجزیہ کرتے ہوئے مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں: ''وجہِ استدلال یہ ہے کہ یہاں حق تعالی نے سب مخلوقات کی فہرست بتلاکر کسی میں کوئی قید نہیں لگائی، مگر ہمارے متعلق فرمایا **وکثیر من الناس** کہ بہت سے آدمی بھی سجدہ کرتے ہیں، ہم ہی پھسڈی نکلے کہ سوائے ہمارے اور سب سجدہ میں ہیں اور جب ہمارا نمبر آیا تو **کثیر من الناس** کی قید سے فرمایا آگے دوسرے مقابل (یعنی دوسرے بہت سے انسانوں) کی نسبت فرماتے ہیں **وکثیر حق علیہ العذاب**.

اور یہ ظاہر ہے کہ عبادت وسجدہ قسریہ (یعنی غیر اختیاری یا اضطراری عبادت) سے کفار بھی خالی نہیں، اگر یہاں عبادتِ قسریہ مراد ہوتی، تو انسان کے ساتھ کثیر کی قید نہ ہوتی، اس سے معلوم ہوا کہ یہاں عبادت اختیاریہ مراد ہے، پس اور مخلوقات تو سب کی سب خوشی سے عبادت میں مشغول ہیں بجز انسان کے، کہ ان میں بہت سے تو خوشی سے عبادت کرتے ہیں اور بہت سے کافر ہیں جو عبادت اختیاریہ سے محروم ہیں، اور جب آسمان وزمین وشجر ودواب، نجوم وغیرہ خوشی سے عبادت کرتے ہیں، تو معلوم ہوا آسمان وزمین وغیرہ میں اتنا ادراک ہے، جس سے وہ حق تعالیٰ کو پہچانتے ہیں اور یہ ادراک ان کا قیامت کے قریب سب پر ظاہر ہوگا۔

چنانچہ حدیث شریف میں ہے کہ جب یہودیوں کا قتل کیا جاوے گا اور وہ چھپتے پھریں گے تو اگر وہ کسی پتھر کے پیچھے چھپے گا تو پتھر بھی کہدے گا کہ اے مسلم میرے پیچھے یہودی ہے، اور پھر قیامت میں تو سب ہی بولیں گے، چنانچہ ارشاد ہے''**وقالو لجلودھم لم شھدتم علینا قالوا انطقنا اللّٰہ الذی انطق کل شئ** (۲)

۞ ﷺ ۞ ﷺ ۞

---

(۱) بیان القرآن: سوۃ الحج، پ ۱۷ آیت ۱۷ (۲) پ ۲۴، حم سجدہ (۳) ۳۰ زلزال

قسط نمبر:(۱۳)

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخر الاسلام ❖

مثال (۵) اور ارشاد ہے "یومئذ تحدث اخبارھا" (۳۰ زلزال) یعنی جس دن زمین سب اترے پترے کھول دے گی۔

اور دہریوں نے جو اس کا (یعنی جماد کی گفتگو کا) انکار کیا ہے میں کہتا ہوں ان کے پاس دلیل کیا ہے امتناع کی کچھ بھی نہیں پھر الٹا ہم سے پوچھتے ہیں کہ تم اس کا ثبوت لاؤ، اور ثبوت بھی دلائل عقلیہ سے نہیں وہ تو ہم پیش کر چکے ہیں کہ (جماد کا گفتگو کرنا، ان میں خوف ورغبت ہونا، یہ چیزیں موقوف ہیں احساس اور شعور پر، اور احساس وشعور موقوف ہیں اس امر پر کہ ان میں جان اور روح موجود ہو، اب رہا مسئلہ کہ جمادات میں جان اور روح موجود ہے، اس کا ثبوت کہ جمادات میں روح اور جان کا ہونا بہر حال ممکن ہے اس لیے جب تک عقل اس کے محال ہونے پر دلیل قائم نہ کردے، ممکن ہی رہے گا، اور مخبر صادق کسی ممکن کی خبر دے، اس کا ماننا واجب ہوگا۔)

آیت کی تفسیر بیان القرآن میں یہ ہے "یہاں تک کہ جب وہ (سب جمع ہوکر) اس (دوزخ) کے قریب آجاویں گے (مراد موقف ہے کیونکہ دوزخ قریب ہی نظر آئے گا جیسا کہ حدیث میں ہے کہ دوزخ کو موقف میں حاضر کریں گے اور آیا ہے کہ کافر اپنے چاروں طرف نار ہی دیکھے گا غرض یہ کہ جب موقف میں آجاویں گے اور حساب شروع ہوگا،) تو ان کے کان اور آنکھیں اور ان کی کھالیں ان پر ان کے اعمال کی گواہی دیں گے اور (اس وقت) وہ لوگ (متعجب ہوکر) اپنے اعضاء سے کہیں گے کہ تم نے ہمارے خلاف میں کیوں گواہی دی (ہم تو دنیا میں تمہارے ہی لیے سب کچھ کرتے تھے کمافی الحدیث عن انس مرفوعاً

❖ ایم۔ڈی مظاہری علیگ

فعنكن كنت انا ضل رواه مسلم)وہ(اعضاء)جواب دیں گے کہ ہم کواس(قادر مطلق)نے گویائی دی جس نے ہر(گویا)چیز کو گویائی دی(جس سے ہم نے خود اپنے اندر اس کی قدرت کا مشاہدہ کرلیا۔)''(۱)

مثال(۶)اور لیجئے ارشاد ہے''**انا عرضنا الامانة على السموات والأرض والجبال فابين أن يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا** ''ہم نے امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں پر پیش کیا سب نے اسے اٹھانے سے انکار کردیا اور اس سے ڈر گئے اور انسان نے اسے اٹھالیا، وہ انسان بہت ظلوم وجہول ہے اگران(آسمان زمین اور پہاڑ)میں ادراک نہ تھا تو عذر کیسے کیا اور پھر ڈرے کیسے؟ ڈر تو فعل قلب کا ہے۔معلوم ہوتا ہے کہ ان کی حالت کے مناسب قلب بھی ہے اور زبان بھی ہے کیونکہ وہ چیز جس سے بولتے ہیں، وہ زبان ہے اور وہ چیز جس سے ڈرتے ہیں وہ قلب ہے(۲)۔ان اشیاء میں شعور ادراک اور نطق ہے اور نطق سے مقصود مافی الضمیر ہے جس کے متعدد طریقے ہیں۔تقریر دل پذیر میں حضرت نانوتویؒ نے اس موضوع پر عمدہ گفتگو فرمائی ہے۔(۳)

آیت کی تفسیر بیان القرآن میں اس طرح ہے''ہم نے یہ امانت(یعنی احکام جو بمنزلہ امانت کے ہیں)آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کی تھی(یعنی ان میں کچھ شعور پیدا کرکے جو کہ اب بھی ہے ان کے روبرو اپنے احکام اور بصورت ماننے کے اس پر انعام واکرام اور بصورت نہ ماننے کے اس پر تعذیب وایلام پیش کرکے ان کو لینے نہ لینے کا اختیار دیا اور حاصل اس پیش کرنے کا یہ تھا کہ اگر تم ان احکام کو اپنے ذمہ رکھتے ہو تو ان کے موافق عمل کرنے کی صورت میں تم کو ثواب ملے گا اور خلاف کرنے کی صورت میں عذاب ہوگا اور اگر نہیں لیتے تو مکلّف نہ بنائے جاؤ گے اور ثواب وعذاب کے بھی مستحق نہ ہوگے،تم کو دونوں اختیار ہیں کہ اس کو نہ لینے سے نافرمان نہ ہوگے۔جس قدر ان میں شعور تھا وہ اجمالاً اس قدر مضمون سمجھ لینے کے لیے کافی تھا چونکہ ان کو اختیار بھی دیا گیا تھا)سوانھوں نے(خوف عذاب کے سبب احتمالِ ثواب سے بھی دست برداری کی اور)اس کی ذمہ داری سے انکار کردیا اور اس(کی ذمہ داری)سے ڈر گئے(خدا جانے کیا انجام ہو)''(۴)

مثال(۷)اور **قلنا اضربوه ببعضها** کے تحت فوائد تفسیری میں رقم فرماتے ہیں:''جو شخص مضغہ بے جان میں جان پڑنے کے طریق میں غور کرے گا کہ اس کی کل حقیقت ایک بخارِ لطیف سے مس کرنا اور متصل ہوجانا ہے وہ اس طریقۂ خاص مذکور فی القصہ(جس میں حکم دیا گیا ہے کہ بقرہ ذبح کرنے کے بعد مقتول کی

---

(۱)بیان القرآن:سورۂ حم السجدۃ، پ۲۴ آیت ۲۰ (۲)البدائع ص۱۴۲ تا ۱۴۸
(۳)کتاب مذکور،ص ۹۷ تا ۱۰۱ شیخ الہند اکیڈمی ۱۴۳۱ھ (۴)بیان القرآن:سورۃ الاحزاب پ۲۲، آیت ۷۲

لاش کواس بقرہ کے کوئی سے ٹکڑے سے چھوادو چنانچہ چھوانے سے وہ زندہ ہو گیا۔) کو کسی طرح قدرتِ حق سے مستبعد نہ سمجھے گا اور دونوں اتصالوں (یعنی بخارِ لطیف کا مضغہ سے مس کرنا اور مقتول کی لاش کو بقرہ کے ایک ٹکڑے سے چھوانے میں۔) کوئی مقعول فرق عقلی بیان نہ کر سکے گا(۱)۔''

مثال(۸) اسی طرح پتھروں کا یہ اثر کہ ''خدا تعالیٰ کے خوف سے نیچے آ گرنا، اس میں شاید کسی کو شبہ ہو کیوں کہ ان کو عقل اور حس نہیں سو سمجھ لینا چاہئے کہ خوف کے لیے عقل کی تو ضرورت نہیں چنانچہ حیواناتِ لایعقل میں خوف کا مشاہدہ کیا جاتا ہے، البتہ حس کی ضرورت ہے لیکن جمادات میں اتنی حس بھی نہ ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ حس موقوف ہے حیات پر اور ممکن ہے ان میں ایسی حیاتِ لطیفہ ہو جس کا ہم کو ادراک نہ ہوتا ہو(۲)''۔

مثال(۹) ذریت آدم کا آدم کی پشت سے نکال کر ان سے میثاق لینا قال **ماخطبك یاسامری الی قوله وسع کل شئی علما** پھر (حضرت موسیٰ علیہ السلام) سامری کی طرف متوجہ ہوئے اور اس سے کہا کہ اے سامری تیرا کیا معاملہ ہے (یعنی تو نے یہ حرکت کیوں کی) اس نے کہا کہ مجھ کو ایسی چیز نظر آئی تھی جو اوروں کو نظر نہ آئی تھی (یعنی حضرت جبرئیل علیہ السلام گھوڑے پر چڑھے ہوئے جس روز دریا سے پار اترے ہیں کہ بمصلحت نصرت مومنین واہلاک کفار کے آئے ہوں گے اور تاریخ طبری میں سدی سے بسند نقل کیا ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کے پاس یہ حکم لے کر گھوڑے پر سوار ہو کر آئے تھے کہ آپ طور پر جاویں تو اس وقت سامری نے دیکھا تھا) پھر میں نے اس فرستادہ (خداوندی کی سواری) کے نقش قدم سے ایک مٹھی (بھر کر خاک) اٹھالی تھی (اور خود بخود میرے قلب میں یہ بات آئی کہ اس میں اثر تحصیل حیات کا ہوگا) سو میں نے وہ مٹی (خاک اس قالب کے اندر) ڈالدی اور میرے جی کو یہی بات (بھائی اور) پسند آئی۔'' اب اس واقعہ پر پڑنے والے بعض اشکالات کا جواب دیتے ہیں:

''اور یہ بات کہ اس کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ اس میں یہ اثر ہے اس کی وجہ بھی اسی روایت میں ہے **القی فی روعه انه لایلقّیها علی شئی فیقول کن کذا الا کان** جس کا ترجمہ میری تقریر میں ہے یعنی خود بخود میرے قلب میں الخ یا بقول بعض اس گھوڑے کا جہاں سم (کھر) پڑتا تھا سبزہ جم آتا تھا اس سے استدلال کیا ہو کذا فی الکمالین اور اسی تفسیر کو روح المعانی میں صحابہ و تابعین و جمہور مفسرین سے منقول کہا ہے، اور اس میں بعضے ظاہر پرستوں کو جو استبعادات واقع ہوئے ہیں صاحب روح نے سب کا جواب دیا ہے، اور ایسے استبعادات کی بنا پر سلف صالحین کی تفسیر ترک کرنے والوں پر تشنیع کی ہے **فجزاه الله تعالیٰ خیر الجزاء.**

---

(۱) بیان القرآن جلد ۱ ص: ۴۰ (۲) ایضاً ص ۴۱

قسط نمبر: (۱۴)

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخر الاسلام ❖

مثال (۱۰) ذریتِ آدم کو ان کی پشت سے نکال کر میثاق لینا:

اور (ان سے اس وقت کا واقعہ ذکر کیجئے) جب کہ آپ کے رب نے (عالم ارواح میں آدم علیہ السلام کی پشت سے تو خود ان کی اولاد کو اور) اولاد آدم کی پشت سے ان کی اولاد کو نکالا اور (ان کو سمجھ عطا کر کے) ان سے انہی کے متعلق اقرار لیا کہ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں سب نے (اس عقل خداداد سے حقیقت امر سمجھ کر) جواب دیا کہ کیوں نہیں (واقعی آپ ہمارے رب ہیں حق تعالیٰ نے وہاں جتنے ملائکہ اور مخلوقات حاضر تھے سب کو گواہ کر کے سب کی طرف سے فرمایا) ہم سب (اس واقعہ کے) گواہ بنتے ہیں۔

شبہ اول: یہ مکالمہ زبانِ قال کے بجائے زبانِ حال سے ہوا ہوگا؟

جواب: حدیث مرفوع میں مصرح ہے.... **کلمھم قبلاً قال الست بربکم.** اور اس موقعہ پر کلام کو ظاہر پر رکھنا متعذر نہیں ہے۔

شبہ ثانی: اتنے آدمی کھڑے کہاں ہوئے ہوں گے؟

جواب حدیث میں آیا ہے کہ بہت ننھے ننھے چیونٹیوں کی طرح تھے پس کوئی شبہ نہیں۔

شبہ ثالث: ان میں عقل کہاں تھی؟ جواب ان کو عقل دے دی گئی تھی۔

شبہ رابع: اتنے ننھے جسم میں عقل کیسے ہوگی؟

جواب جیسے چیونٹی کو ضروریات کی سمجھ ہوتی ہے۔

شبہ خامس: اس عہد سے کیا فائدہ ہوا؟

❖ یم۔ڈی مظاہری علیگ

جواب ہم اللہ تعالیٰ کی حکمتوں کے احاطہ کا دعویٰ نہیں کرتے اس لیے اس کی تعیین ہمارے ذمہ نہیں اور یہ بھی کہنا ممکن ہے کہ اب جو عقل کے نزدیک توحید ایک امر فطری ہے کہ ذرا انصاف سے تامل کیا جائے تو سمجھ میں آجاتی ہے ممکن ہے کہ یہ اسی عہد کا اثر ہو اگر وہ عہد نہ ہوتا تو شاید ایسی سہولت نہ ہوتی جیسے کسی کو حساب سکھا دیا جاوے پھر گو وہ بھول جاوے لیکن دوبارہ اگر اس کو تعلیم دیں تو بہ نسبت اوروں کے سہولت سے سیکھ لیتا ہے۔

شبہ سادس: یاد تو رہا نہیں؟

جواب اسی پر اکتفا نہیں کیا گیا ہمیشہ انبیاء علیہم السلام توحید کی دعوت کرتے رہے اسی کو حدیث میں فرمایا ہے کہ میرے رسول تم کو یاد دلاتے رہیں گے رہا یہ کہ اس دعوت رسل پر کیوں نہ اکتفا فرمایا اس کا جواب اس کے قبل کے شبہ میں مذکور ہو چکا ہے۔

شبہ سابع: یہ جو فرمایا ان تقولوا یوم القیامۃ تو اس کے لیے وہ عہد کیسے کافی ہوا جب کہ یاد نہیں

جواب مراد یہ کہ اس وقت کے عہد مع انضمام تذکیر موعود بلسان رسل کی یہ حکمت ہے چونکہ استعداد اسی عہد سے پیدا ہوئی اس لیے اس کی طرف اس حکمت کی نسبت کر دی۔

مثال (۱۱) قرآن کریم کے ایک اور مقام **سیکفرون بعبادتھم ویکونون علیھم ضدا** کی تفسیر کرتے ہوئے مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں کہ مشرکین میں ''خدا کو چھوڑ کر جو معبود تجویز کر رکھے ہیں...... وہ تو (قیامت میں خود) ان کی عبادت ہی کا انکار کر بیٹھیں گے (جیسا کہ سورۂ یونس کے تیسرے رکوع میں گزر چکا قال شرکائھم ماکنتم ایانا تعبدون) اور (الٹے) ان کے مخالف ہو جاویں گے (قالاً بھی جیسا گزر چکا اور حالاً بھی بجائے عزت کے سبب ذلت ہو جائیں گے، ان معبودوں میں اصنام بھی ہوں گے'' آگے اصنام کے بولنے کا استبعاد رفع کرتے ہوئے فرماتے ہیں سو ان کا (یعنی اصنام کا جو کہ پتھر ہیں۔ف) ناطق ہونا جیسا یکفرون کا مقتضی ہے، مثل نطق جوارح کے مستبعد و مستغرب نہیں''۔(۱)

مثال (۱۲) اسی طرح مولانا تھانویؒ استحالہ اور استبعاد کا فرق ظاہر کرتے ہوئے **فقلنا لھم کونوا قردۃ خاسئین** کے تحت بیان القرآن میں فرماتے ہیں ''مسخ (کو یعنی بنی اسرائیل کے بندر بن جانے ف) کو اگر کوئی محال سمجھے دلیل استحالہ کی پیش کرے۔(۲)

عقلی طور پر یہاں یہ وضاحت کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جمادات و نباتات میں حس و حرکت: جمادات و نباتات کی تعریف میں جو یہ جز شامل سمجھا جاتا ہے کہ جماد و نبات وہ ہے جس میں حس و

(۱) بیان القرآن: ج ۷ ص ۱۶ (۲) جلد اول سورہ بقرہ ص ۳۸

حرکت نہ ہو،اس پر شارح میبذی استدراک کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

حس وحرکت نہ ہونے ''پر دلیل یہ قائم کی جاتی ہے کہ ان میں روح اور حیات نہیں ہے، لیکن ان میں روح اور حیات نہ ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ اس سے صرف اپنا عدم وجدان ظاہر ہوتا ہے کہ ہم کو اس پر اطلاع نہیں۔لیکن مقامِ غور ہے کہ کسی چیز پر اطلاع نہ ہونا، اس کے نہ ہونے کی دلیل کیوں کر بن سکتی ہے۔شارح میبذی کے الفاظ یہ ہیں:

''وقد يقال لم ينتهض دليل على ان المعدنى وا لنبات ليس لهما حس و حركة ارادية ان ا لمعدنى ليس له تغذ ونمو و غايته عدم الوجدان و انه لا يدل على ا لعدم و لهٰذا قال شارح ا لتلويحات المركب ان تحقق كونه ذا حس و ارادة فهو ا لحيوان و الّا فان تحقق كو نه ذا نماء فهو النبات والّا فهو ا لمعدنى.وقد يتمسك بشعور النبات واختياره فى ا لحركة بما يشاهد من ميلانه عن سمت الاستقامة فى ا لصعود اذا كان هناك مانع فانه قبل انيصل الى ذالك ا لمانع يعوج ثم اذا جاوزه عاد الى تلك ا لاستقامة.وفى شجرة النخل وا ليقطين امارات شاهدة وقد يتمسك ايضاً لاغتذاء المعدنى بما ظهر فى المرجانى من هيئة النما''(۱)

نوٹ: مرجان ایک جسم حجری ہے جو سمندر سے نکالا جاتا ہے،اس میں سرخ رنگ کی باریک شاخیں ہوتی ہیں۔(۲)

(۱)المیبذی ص۱۰۳، نیز دیکھئے تقریر دل پذیر ص ۹۷

(۲)مخزن المفردات ص ۵۳۵

قسط نمبر:(۱۵)

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخر الاسلام ❖

ان وضاحتوں اور صراحتوں سے بخوبی معلوم ہوگیا کہ ''یورپ کی نئی نئی سائنس اور قوانین فطرت کے نئے نئے اسرار کے انکشافات نے جو شبہات پیدا کیے، ان کا اصلی جواب'' بھی انھی علماء نے دیا جو ہمارے قدیم متکلمین کی طرح علم شرائع میں کامل وفاضل ہونے کے ساتھ، علومِ حکمت کے حامل تھے، فلسفہ میں ماہر تھے اور اصولِ صحیحہ کی فہم وتفہیم اُن کا وظیفۂ علمی تھا۔ انھوں نے ہی صحیح اصولوں سے نہ صرف زمانہ کے نئے علوم ونئی تحقیقات سے پیدا ہونے والے شبہات کا جواب دیا بلکہ دورِ حاضر کے مفکروں کے طریقہ کار اور اُن کے اصولوں میں پائے جانے والے فساد وبگاڑ کی نشاندہی بھی کی۔ مغربی انداز فکر کے تحت مذہبی تعلیمات سے جو بیزاری پیدا ہوتی چلی جارہی تھی، اُس اندازِ فکر پر ہی کاری ضرب لگائی۔ یہ بے زاری بظاہر بعض سادہ اور مصلحانہ عنوانات کے پردے میں تھی۔ مثلاً ''انسانیت''، ''انسانی جذبات''، ''اخلاقیات پر مبنی زندگی''، ''انسانی حقوق''، ''قومی ہمدردی''، ''عقلیت پسندی''، ''حقیقت پسندی''، ''فطرت پسندی''، ''افادیت پسندی''، ''الدین یسر''، ''سائنٹفک میتھڈ'' وغیرہ۔ یہ عنوانات ظاہرِ نظر میں بے ضرر بلکہ پُرکشش تھے، لیکن اِن کے معنون سے ترشح پانے والے پیغامات ہی جدید نظریات ورجحانات کے اختیار کرنے کی طرف رغبت دلانے اور مذہبی پابندیوں سے آزادی پیدا کرنے کے نہ صرف ذمہ دار تھے، بلکہ عقائدِ اسلامی میں ضعف وتشویش اور شبہات کی آبیاری کرنے والے بھی تھے۔ اِس کی تصدیق کے لئے خواجہ الطاف حسین حالی کا صرف ایک مضمون ''الدین یسر'' پڑھ لینا کافی ہے۔

دور حاضر میں حقائق کو ثابت کرنے کے لئے چوں کہ مادی امور (Substantial events)

❖ ایم۔ ڈی مظاہری علیگ

اور حسی مواد (Perceptible materials) کی اہمیت زیادہ ہوگئی ہے، اِس لئے اِسی تناسب سے ،طریقۂ اِستدلال میں کلیاتی منہج (Holistic approach) کی طرف اِلتفات کم ہوگیا ہے۔لیکن یہ امر حیرت انگیز ہے کہ حضرت نانوتویؒ نے اپنے عہد میں اسلوب اور طرزِ اِستدلال ایسا عجیب اِختیار فرمایا ہے جو بالکل منفرد بھی ہے اور دور رس نتائج کا حامل بھی۔ حضرت موصوف کا یہ خاص امتیازی وصف ہے کہ وہ جزئیات اور محسوسات کے تجربات (Experimentation) سے حاصل ہونے والے نتائج کو زیرِ بحث لاکر کلیاتی امور کو ثابت بھی کرتے ہیں اور نیز ثابت شدہ کلیہ اور اصول سے افکار حاضرہ کے مسلمات کا جائزہ بھی لیتے ہیں۔یہی وجہ ہے کہ وہ اصول جنہیں حضرت نانوتویؒ نے جاری فرمایا ہے، وہ مابعد ادوار کے افکار، اور افکارِ حاضرہ کو بھی پرکھنے کے نقطۂ نظر سے اِطلاقی حیثیت اِختیار کر گئے ہیں۔

اِس موقع پر اگر یہ سوال پیدا ہو کہ 'افکار حاضرہ' جنہیں کہا جا رہا ہے، اِن کے مصداق کون سے افکار ہیں؟ ظاہر ہے کہ وہ بھی تو ڈیڑھ سو سال پہلے کے ہی افکار ہوں گے؟ اکیسویں صدی کے افکار کا جواب اُن اصولوں سے کیوں کر ہو سکے گا؟ اِس خلجان کا جواب اِشارۃً تو ابھی اوپر کی سطور میں دیا جا چکا ہے، لیکن زیادہ واضح جواب یہ ہے کہ حضرت نانوتویؒ کی تصنیفات میں جن خیالات کے جوابات ہیں، وہ جوابات چوں کہ عقلی اور سائنسی بنیادوں پر ہیں، اور پروفیسر محمد یسین مظہر کے بقول اِن بنیادوں پر دیے گئے جوابات ''کی آج کے دور میں اور معنویت بڑھ گئی ہے کہ آج دورِ سرسید کے بالمقابل لوگ زیادہ دانش و بینش اور عقل و سائنس کی گفتگو کرتے ہیں۔'' (۱)

پروفیسر موصوف نے تو یہ بات سرسید احمد خاں کے افکار و خیالات کی اہمیت ظاہر کرنے کے لیے کہی ہے، لیکن اِس امر کا اِستحضار بھی ہر وقت ضروری ہے کہ سرسید اور حضرت نانوتویؒ کا زمانہ ایک ہے۔سرسید کے افکار حضرت نانوتویؒ کے سامنے ہیں، اور حضرتؒ کی تحریروں میں سرسید کے اِنحرافات کی نشاندہی موجود ہے۔ایسی صورت میں، یہ کیوں کر ممکن ہے کہ جب سرسید کے خیالات کی، اور اُن خیالات کے منشا اور بنیادوں کی اہمیت دورِ حاضر میں بھی پائی جا رہی ہے، تو اُن کے جوابات اور جوابات کے اصول غیر اہم اور بے اِعتبار قرار پا جائیں؟ حقیقت یہ ہے کہ حضرت نانوتویؒ کے جوابات میں اُن بنیادی افکار و خیالات کا تحقیقی و تجزیاتی جائزہ لیا گیا ہے جو سرسید احمد خاں اور دیگر مستغربین کے پیشِ نظر رہے ہیں۔

لیکن یہ ایک مجمل بات ہے۔حقیقی جواب اِس کا یہ ہے کہ سرسید نے اپنے افکار اٹھارہویں صدی کے یورپ سے لیے تھے اور اُن یورپی افکار پر تاریخی نظر رکھنے والے جانتے ہیں کہ ''دورِ حاضر کا یورپ

---

(۱) دیکھیے سرسید اور علوم اسلامیہ۔تقدیم ص الف تا ص

اور دنیا کے دیگر مغربی رجحانات اٹھارہویں صدی کے ہی مرہونِ منت ہیں۔''(۱)

فرق صرف اتنا ہے کہ دورِ حاضر میں بعض بیانئے، کلامئے، اور جزیئے اپنی نوعیّتوں اور شکلوں کے لحاظ سے بدلے ہوئے ہیں۔ اس لئے اگر خوش گمانی پر محمول نہ کیا جائے، تو یہ کہنا گویا حقیقت کا اِظہار کرنا ہے کہ مغربی طرزِ فکر نے جو نئے مسائل، نئی تحقیقات اور اُن پر مبنی نئے اصول انیسویں، بیسویں اور اب اکیسویں صدی میں وضع کیے ہیں، حضرت نانوتویؒ کی تصنیفات کو غور سے پڑھیے، اِن نئے اصول، مسائل اور شبہات کے جوابات بھی اُن میں موجود ملیں گے۔

اِس بات کی وضاحت کے لئے ضروری ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ دورِ سرسید میں ہندوستان میں جن افکار کو فروغ دینے کی کوشش ہوئی، مغرب میں، عین اُسی زمانہ میں کس قسم کے افکار پائے جاتے تھے اور وہاں کون سے محرکات، اسباب اور عوامل تھے جنھوں نے مادہ پرستانہ اور فطرت زدہ خیالات کو جنم دیا؟ اور وہ کب سے پنپنا شروع ہوئے؟ اور کن کن مدارج سے ہوتے ہوئے، ہندوستان میں اپنی موجودہ شکل میں، یہاں کے تمدن، خیالات اور عقائد کا حصہ بنے؟ جس کے نتیجہ میں مسلمانوں نے main stream میں آنے کی خاطر، اُن افکار سے اپنی قرآن فہمی میں بھی مدد لینا شروع کی، اور تاریخ و ادب کے راستے سے اِسلامی مزاج وخصوصیات کے بالمقابل مسلمانوں کی تہذیب اور معاشرت کو مغربی اصولوں پر مبنی کر کے چھوڑا۔ اِس بات کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے فکری گمراہیوں کی تاریخ کا ایک اجمالی جائزہ لینا ضروری ہے اور عہد وسطی سے پہلے یونانی دور کا تذکرہ بھی ضروری ہے، کیوں کہ جب ستر ہویں اور اٹھارہویں صدی میں مادہ پرستی کے رجحان کو ترقی دینے کی روش زوروں پر تھی، تو مغربی افکار اور فطرت پرستی کے رجحان کو پروان چڑھانے کے لیے یونانی عہد سے بھی تائیدات حاصل کی گئیں تھیں۔ جب اہلِ مغرب کو اپنے بعض خیالات یونانی عہد سے مربوط کرنے کی ضرورت پیش آئی، تو اس ضمن میں ارسطو کے تصور کو بھی، مادہ پرستی کی حمایت میں استعمال کیا گیا۔ ہمارا مقصود یہ ہے کہ حقائق کے باب میں یونانی حکمت اور مغربی مادہ پرستی کی عقلیت ہر دو نگاہ میں رہیں تاکہ حضرت نانوتوی کے بیانات کی فہم وتفہیم آسان ہو۔ لہذا ہم پہلے یہ دیکھتے ہیں کہ ارسطو کے یہاں مادہ کی کیا حقیقت ہے؟ اور مابعد الطبیعات سے بے تعلق ہونے کا مزاج کب سے بننا شروع ہوا؟ ڈاکٹر ظفر حسن لکھتے ہیں:

''ارسطو کا مادہ ایسی حقیقت ہے جسے حواس کے ذریعہ اِدراک نہیں کیا جا سکتا۔ اِسی طرح صورت بھی حسیات سے ماوراء ہے۔ اور معقولات میں شامل ہے۔ ارسطو کے نزدیک مادہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو

(۱) سرسید اور حالی کا نظریہ فطرت ص ۱۶۹

مادہ اولیں(Materia Prima)جس سے پوری کائنات بنی،دوسری مادہ ثانوی(Materia Secondra)جس سے اِنفرادی مظاہر بنے۔‘‘

ڈیوڈ نولز(David Knowles)(۱) نے کہا ہے کہ لفظ نیچر یا فطرت کو ایک قانون یا نظام کے معنی میں سب سے پہلے ارسطو نے رواج دیا۔اور ارسطو نے ہی خدا اور نیچر کے الفاظ ایک ساتھ ملا کر اِس طرح اِستعمال کیے، گویا یہ دونوں مترادفات ہوں۔سترہویں اور اٹھارہویں صدی میں جب روایتی تصورات کو مسخ کیا جا رہا تھا،تو ارسطو کے اِس طرح کے فقرے بھی جدید تصورات کی مدد میں شامل کردیے گئے۔(۲)

مگر اصل حقیقت یہ ہے کہ ارسطو مابعد الطبیعیات سے بے تعلق نہیں ہوا تھا۔البتہ ارسطو کے بعد یونانی فلسفے میں بعض ایسی تبدیلیاں آئیں، جس کی وجہ سے اصل فلسفہ اِنتشار کا شکار ہوگیا اور مابعد الطبیعیات سے دور ہٹتا چلا گیا۔ہاں یہ ضرور ہے کہ اخلاقیات پر زور بڑھتا گیا،مگر مادہ پرستی کی طرف رجحان بھی بڑھتا گیا، یہاں تک کہ رومی فکر لکریشس(Lucretius۹۹تا۵۵ق.م)مفکر کے افکار کی روشنی میں پروان چڑھی جس نے اپنا فکر وفلسفہ اپنی تحریر Dererum netura میں پیش کیا، جسے انگریزی ترجمہ میں’’On the nature of things‘‘ کے عنوان سے یاد کیا جاتا ہے۔اس نے ایک جوہری نظریے کے ذریعہ یہ ظاہر کرنے کے بعد کہ’’انسان خود ہی اپنا مالک ہوتا ہے۔‘‘ یہ تلقین کی ہے کہ انسان کو خدا سے یا موت سے نہیں ڈرنا چاہیے۔یہ رومی فکر یوں ہی ترقی کرتی گئی،اِس رومی فکر کا ماخذ بھی کچھ قدیم یونانی فلسفی ہی تھے۔لیکن پھر اِس رجحان پر ردعمل ظاہر ہوا۔

’’تیسری اور چوتھی صدی عیسوی میں یونانی فلسفے میں ایک اِنقلاب آیا جس کا مرکز اسکندریہ کی نوآبادی تھی۔یہاں فلسفیوں کا وہ گروہ پیدا ہوا جو نو افلاطونی کے نام سے مشہور ہے اور جنہیں عرب فلسفی اشراقی کہتے ہیں۔اِس گروہ کی سب سے زیادہ نمایاں ہستی پلوٹینس(Plotinus)ہے۔‘‘ارسطو اور اُس کے مابعد ادوار میں یہ طریقہ کار رائج تھا، کہ علم کا ذریعہ عقل انسانی کو قرار دیا گیا تھا، پلوٹینس نے اِس کو اُلٹ دیا اور عقل انسانی اور منطق کے بجائے اُس نے وجدان اور مراقبے کو علم کا ذریعہ بنایا۔اس کے نزدیک’’انسان کا فرض یہ ہے کہ وہ عالم کثرت سے توجہ ہٹائے اور اس سے بے تعلق ہوکر عالم وحدت کی معرفت پیدا

---

(۱) David Knowles نے اپنی کتاب The evolution of Mediacal Thought(1965) میں ارسطو کے متعلق بنیادی نوعیت اِس طرح واضح کردی ہے کہ ارسطو کے نظریات کا تعلق عرب فلسفے اور ازمنۂ وسطیٰ کے عیسائی فلسفے سے بھی ظاہر ہوجائے۔

(۲) نظریۂ فطرت ۱۳۶

کرے۔'' پھر بعض تعبیرات اُس نے ایسی اختیار کیں جو مظاہر پرستی کی طرف لے گئیں۔ پھر بعد کے اِشراقیوں نے بھی، اُس کے اسی فلسفے اور رجحانات کا سہارا لیا۔ ہندوستان کے آریہ سماجی بھی اپنی بنیاد اسی فلسفے پر رکھتے ہیں، جس کا رد 'براہین قاسمیہ' اور 'قبلہ نما' میں موجود ہے۔ اِس فلسفے کے متعلق پروفیسر رینے گینو کا قول ڈاکٹر ظفر حسن نے یہ نقل کیا ہے کہ ''نوفلاطونی فلسفہ ایک ظاہریت پسندانہ تعلیم ہے جس کے اصول تو ضرور باطنی قسم کے ہیں، لیکن یہاں باطنیت نے ایک ظاہر پسندانہ شکل اختیار کر لی ہے۔''(۱)

☆☆☆

اسلام اور سیاست

''بہر حال اسلام میں مذہب اور سیاست الگ الگ نہیں، نہ مذہب سے الگ سیاست کوئی چیز ہے اور نہ ہی سیاست سے الگ مذہب کوئی چیز ہے۔ سیاست مذہب کا جزو اعظم ہے، جس سے کسی حال میں قطع نظر نہیں کی جاسکتی ہے، ہاں مگر اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی واضح رہے کہ دیانت اصل اور مقصود بالذات ہے اور سیاست اس کے بقاء واستحکام کا ذریعہ اور وسیلہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہزار ہا انبیاء علیہم السلام کے سلسلے میں دیانات کے ابواب تو سب کو دیئے گئے سیاسیات اور جہاد کی مشروعیت بعض کے لئے ہوئی اور بعض کے لئے نہیں ہوئی۔ اگر دونوں مقاصد ایک ہی درجہ کے ہوتے تو یہ تفریق ناممکن تھی۔''

''نبی کریم ﷺ بیک وقت خلیفۃ اللہ فی الارض بھی تھے اور مربی دین و عالم بھی مگر اصل دین تھا جو آپ کی سلطنت کا محور و مرکز رہا، یعنی آپ کی ساری اسلامی سیاست دین کے محور پر گھومتی تھی۔ چنانچہ قرآن پاک نے اس کی تصریح کی ہے: **الذین ان مکنھم فی الارض اقاموا الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ واَمروا بالمعروف ونھوا عن المنکر وللہ عاقبۃ الامور.** یہاں تمکین فی الارض یعنی سلطنت کی غرض وغایات دیانات کے شعبوں کو قرار دیا گیا ہے جس سے سلطنت کا ان امور کے حق میں وسیلہ ظاہر ہوتا ہے۔''

(جواہر حکمت، از حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحبؒ، ص:۱۱۲-۱۱۳)

---

(۱) دیکھیے نظریہ فطرت ص ۱۳۷ تا ۱۴۱

قسط نمبر:(۱۶)

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخر الاسلام ❖

ازمنۂ وسطیٰ

یورپ کے جس دور کو ہم ازمنۂ وسطیٰ کا دور کہتے ہیں، وہ ''تقریباً پانچویں صدی عیسوی سے پندرہویں صدی عیسوی تک پھیلا ہوا ہے۔ پروفیسر محمد حسن عسکری لکھتے ہیں:''پانچویں صدی عیسوی سے لے کر پندرہویں صدی عیسوی تک ہزار سال پر پھیلے ہوئے اِس دور کے متعلق پروٹسٹنٹ مذہب رکھنے والے مصنفوں (۱) یا پھر اٹھارہویں صدی کے عقلیت پرستوں اور انیسویں صدی کے متشککین نے اِس دور

❖ ایم۔ڈی مظاہری علیگ

(۱) تیرہویں صدی عیسوی سے سولہویں صدی عیسوی کے درمیان یورپ کے مفکرین نے رومن کیتھولک چرچ کے خلاف احتجاج کیا۔ جان وائے کلف(John Wycliff ۱۳۲۰ء تا ۱۳۸۴ء) پہلا مفکر تھا جس نے کلیسا کے خلاف صدائے احتجاج بلند کیا۔ اُسے ''مذہبی اِصلاح کی صبح کا ستارہ'' کے نام سے جانا جاتا ہے۔ وہ بائبل کا مترجم تھا اور آکسفورڈ یونیورسٹی کا پروفیسر۔ اِس کے علاوہ جان ہَس (John Huss ۱۳۶۹ء تا ۱۳۱۵ء) جرمنی کی ایک یونیورسٹی کا پروفیسر تھا۔ اِس کے ذریعہ بھی مذہبی اِصلاحی تحریک کو کافی فروغ حاصل ہوا۔ ایراسمس (Erasmus ۱۴۶۹ء تا ۱۵۳۶ء) کے ذریعہ نظریۂ ''انسانیت'' کو کافی فروغ حاصل ہوا۔ زونگلی (۱۴۸۴ء تا ۱۵۳۱ء) یہ مذہبی مبلغ تھا، اس نے صرف آسمانی کتاب انجیل کی حاکمیت کو تسلیم کرنے کا اقرار کیا، باقی علماء کی ہر قسم کی تشریح وتفسیر اور آسمانی متن کی وضاحت کے اصول سے اِنکار کردیا۔ جان کیلون (۱۵۰۹ء تا ۱۵۶۴ء) کی کتاب ''کرسچن رلیجن'' نے پروٹسٹنٹ طبقے کو فلسفیانہ بنیادیں فراہم کیں۔ اِس کے خیالات نے جرمنی، ہنگری، پولینڈ اور اِسکاٹ لینڈ پر گہرے اثرات مرتب کیے۔ مذہبی اِصلاحات نے ہمہ گیر اور ہمہ جہت تحریک کی شکل مارٹن لوتھر (Matin Luther ۱۴۸۳ء) جان وائے کلف (۱۳۲۰ء تا ۱۵۴۶ء) کے زمانہ میں حاصل کی۔ یہ وٹن برگ یونیورسٹی جرمنی میں مذہبی علوم اور فلسفہ کا پروفیسر تھا۔ اِس کا کہنا تھا کہ خدا اور بندے کا رشتہ بالکل اِنفرادی ہے۔ ایک عام اِنسان کو بھی خدا کی کتاب کو پڑھ کر خود سمجھنا اور مذہبی امور میں اِجتہاد کرنا چاہئے۔ مارٹن لوتھر نے سارے یورپ کا دورہ کیا اور اپنے نظریات لوگوں تک پہنچائے۔ مارٹن لوتھر اور اُس کے حامیوں کو چرچ کی مزاحمت کی وجہ سے پروٹسٹنٹ (مزاحم، مخالف=Protestant) کہا جانے لگا۔ اِسی کی ایک شاخ پیورِٹن کے نام سے مشہور ہوئی۔ مارٹن لوتھر کی مذہبی اِصلاحات نے آگے چل کر تحریک کا روپ اختیار کرلیا۔ (دیکھئے مذہبی اصلاحی تحریک ص ۲۸ تا ۳۱ سوشل سائنس حصہ اول جماعت نہم، مہاراشٹر اسٹیٹ بورڈ ۲۰۱۲ء۔ پونہ)

کے متعلق بڑی غلط فہمیاں پھیلائی ہیں۔'' اُن کی غلط فہمیوں سے بچ کر اگر اس دور کے علمی اور دینی نوعیت کا جائزہ لیا جائے، تو ہم دیکھتے ہیں کہ قرون وسطی کا مغربی فلسفہ بھی دینیات کی ہی ایک شاخ تھی، بلکہ اُس دور کے فلسفی پروفیسر اور سائنس داں، ساتھ ہی راہب بھی ہوا کرتے تھے۔اور اُن پر عربوں کا گہرا اثر ہے ۔''رازی، ابن سینا، امام غزالی اور ابن رشد، یہ نام یورپ میں اُسی طرح مشہور تھے جس طرح مسلمانوں میں۔''یورپ کے لوگ فلسفہ کو اپنے دین کے تابع رکھنا چاہتے تھے۔''علم توحید ان لوگوں کے یہاں ایسی مکمل صورت میں تو نہیں تھا جیسے ہمارے یہاں تصوف ہے۔''لیکن جیسا کچھ تھا، اُس میں دلائل کے اعتبار سے تثلیث و توحید کے اِقرار و اِنکار، مزاحمت یا اِفہام و تفہیم کے لیے، مابعد الطبیعاتی گفتگو جاری رہتی تھی، اور ''عیسائیوں نے اس علم توحید میں مسلمان صوفیاء سے اِستفادہ کیا تھا۔مثلاً تیرہویں اور چودہویں صدی عیسوی میں حضرت ابن عربیؒ کی تعلیمات، یورپ کے متصوفانہ حلقوں میں اِتنی مقبول تھیں کہ کلیسا نے انہیں اپنا حریف سمجھا اور اُن پر پابندی لگا دی۔''(۱) رُخ کی اِس تبدیلی کا ذکر کرتے ہوئے ڈاکٹر ظفر حسن لکھتے ہیں، کہ چودہویں صدی عیسوی میں:

''مغرب کی فکری تاریخ میں ایک بہت بڑا حادثہ یہ پیش آیا کہ امام غزالی کی بہت سی تصنیفات لاطینی میں ترجمہ ہوئیں اور مغرب میں پڑھی گئیں، لیکن جس کتاب سے حقیقی ہدایت حاصل ہوسکتی تھی یعنی ''اِحیاء علوم الدین''، اُس پر ہر پوپ نے پابندی لگا دی۔دوسری طرف حضرت ابن عربی کی تصنیفات پر بھی۔اِس طرح حقیقی مابعد الطبیعیات کے معاملے میں یورپ رہنمائی حاصل کرنے کے ذرائع سے محروم رہ گیا۔''(۱۴۶) دوسری طرف فکری طور پر ابن رشد کے حوالے سے ایک عجیب صورت رونما ہوئی۔اِبن رشد نے ایک بات یہ کہی تھی کہ ''بعض حقائق ایسے ہیں جو صرف وحی کے ذریعہ معلوم ہوسکتے ہیں، اُن میں انسانی عقل کا دخل نہیں۔یعنی اُس نے وحی اور عقل کا دائرۂ کار متعین کرنے کی کوشش کی، مگر تیرہویں صدی میں مغرب کے بعض مفکروں نے اِس کا مطلب یہ سمجھا کہ دین اور عقل دونوں الگ الگ چیزیں ہیں اور ان دو نوں کو آپس میں نہیں ملانا چاہیے۔''

ابن رشد کے پیش نظر وحی اور عقل کی اُس دوئی کا مسئلہ نہیں تھا جسے مغرب نے ایک منشور بنا کر پیش کر دیا۔اور پھر اس دوئی کے اِشتباہ کا جواب ابن رشد سے پہلے امام غزالی دے چکے تھے لیکن ہدایت کے حصول کے ذرائع پر پابندی لگ جانے کے بعد ابن رشد کے مذکورہ اِقتباس کا بالکل اُلٹا مطلب نکال کر

---

(۱) جدیدیت از پروفیسر محمد حسن عسکری ص ۳۱ ‏ (۲) سرسید اور حالی کا نظریہ فطرت

دین اور عقل کو ایک دوسرے سے الگ کر دیا گیا اِس سے لوگوں نے جہاں کہیں دین کو اپنے رجحان کے خلاف پایا، کہہ دیا کہ دین کا عقل سے کوئی تعلق نہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرف تو عقلیات میں آزادی اختیار کر لی گئی، دوسری طرف خلافِ عقل باتوں کو بھی دین کے نام سے قبول کرنے کی گنجائش باقی رکھی گئی۔ اسی کے سہارے چودھویں صدی میں ''اِسم پرستی'' (Nominalism) نام کی تحریک شروع ہوئی جس کا:

''خاص مرکز انگلستان کی آکسفورڈ یونیورسٹی تھی۔ اور سب سے نمائندہ شخصیت انگریز فلسفی ولیم آف اوکھم (Willam of Ockham) تھا۔'' یہ اِسم پرست ''دین اور عقل کو دو الگ الگ دائروں میں بانٹتے تھے۔ چناں چہ انہوں نے اُس ثنویت کی بنیاد ڈالی جو سترھویں صدی میں ڈیکارٹ کے فلسفے کی شکل میں نمودار ہوئی اور اٹھارہویں صدی میں مادہ پرستی کے سانچہ میں ڈھلتی چلی گئی۔''(۱)

جب یورپ میں اِس اہم فکری خرابی کی بنیاد پڑی، تو اگر چہ عین اُسی زمانے میں جب کہ مذکورہ ثنویت (عقل اور دین کی دوئی) کی ابتدا ہوئی تھی، یورپ کے ایک بڑے مفکر اور مذہب کے نمائندے سینٹ ٹامس اکوئناس کی اصلاحی کوششیں بھی ساتھ ہی ساتھ چلتی رہی تھیں۔ ٹامس اکوئناس کے کام کی نوعیت کیا تھی؟ اُس کی تشریح کرتے ہوئے ڈاکٹر ظفر حسن لکھتے ہیں: ''حضرت امام غزالی نے فرمایا ہے کہ اسلام کے بنیادی اصول عقل کے ذریعہ سمجھے اور سمجھائے جاسکتے ہیں اکوئناس کا کام بھی یہی تھا کہ عیسوی عقائد کو ارسطو کی منطق اور فلسفہ کے ذریعہ ثابت کیا جائے۔ امام غزالی نے بھی ''القسطاس المستقیم'' میں ارسطو کی منطق کو بنیاد بنایا ہے۔''(۲)

(۱) سرسید اور حالی کا نظریہ فطرت ۱۳۳

(۲) یہاں یہ بات بطور خاص ملحوظ رکھنے کی ہے کہ مسلمانوں نے اپنے دینی عقائد اور شرعی مسائل کی بنیاد کبھی اُن امور پر نہیں رکھی جو ارسطو کے فلسفہ میں ظنیات، تخمینیات پر مبنی ہوں۔ منع اور احتمال کے طور پر کسی مسئلہ کو زیر بحث لانا، اس کی حیثیت دوسری ہوتی ہے۔ آگے آنے والے بیانات سے اِس کی وضاحت ہوجائے گی۔ (دیکھیے نظریہ فطرت ص ۱۴۲ تا ۱۴۳)

قسط نمبر:(۱۷)

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخر الاسلام ❖

لیکن ''پندرہویں صدی میں بعض مغربی مفکرین نے ارسطو پر اعتراض کرنا شروع کیا (یعنی ارسطو کے مابعد الطبیعاتی پہلو کو اور اُن امور کو موردِ طعن بنایا جو تجدُّد پسندی میں رُکاوٹ تھے۔ف) اور اُسی دن سے یورپ کے دینی افکار میں اِنحراف اور تلبیس کا دروازہ کھل گیا۔''(۱)

❖ ایم۔ڈی مظاہری علیگ

(۱) اِس پہلو کو سامنے رکھیے، اُس کے بعد جناب حقانی القاسمی کا یہ فقرہ ملاحظہ فرمایئے جو انہوں نے دارالمصنفین اعظم گڑھ کے عنوان کے تحت لکھا ہے: ''دارالمصنفین کی صورت میں انہیں (شبلی کو۔ف) ایک جوابی کلامیے (کاؤنٹر ڈسکورس) کی ضرورت شدت سے محسوس ہوئی۔ ایک ایسا ڈسکورس جو اسلامی علوم وفنون مسخ ہونے سے بچا سکے..... علمی سطح پر دارالمصنفین نے جو کارنامے انجام دیے ہیں، وہ قابلِ رشک ہیں۔ اُس نے یہ ثابت کر دیا کہ مسلمان ارسطو کی گاڑی کے قلی نہیں، بلکہ نئے جہانوں کی جستجو کر سکتے ہیں، علم کی نئی دنیائیں آباد کر سکتے ہیں۔'' (روزنامہ ''خبریں'' ۶ دسمبر ۲۰۱۵ ص ۶ ''ہندوستان کا بیت الحکمت دارالمصنفین اعظم گڑھ'')

اِس پر ہم کوئی تبصرہ کرنا نہیں چاہتے، صرف ڈاکٹر ظفر حسن صاحب کا ہی ایک اقتباس معمولی سی تشریح کے ساتھ ذکر کر دینا چاہتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب موصوف لکھتے ہیں ''جب مارٹن لوتھر نے رومن کیتھولک کلیسا کے خلاف بغاوت کی، تو اُس نے ارسطو کو بھی طعن وتشنیع کا ہدف بنایا۔ بعض دفعہ تو یہ کہنا مشکل ہوتا ہے کہ وہ پوپ کا زیادہ دشمن ہے یا ارسطو کا۔ چناں چہ ارسطو کی مخالفت پروٹسٹنٹ فرقے کی عادت بن گئی۔ انہی سے یہ کام سرسید نے سیکھا اور وہ بھی یہی رٹ لگاتے رہے کہ ہمارے دینی مدارس میں جو ارسطو کا فلسفہ پڑھایا جاتا ہے، وہ کس کام کا ہے؟ ابوالکلام آزاد نے سیاست میں تو سرسید کی مخالفت کی، مگر فلسفے اور منطق کی مخالفت میں وہ اُن سے بھی چار ہاتھ آگے نکل گئے۔ اور جو باتیں پروٹسٹنٹ فرقے کے لوگ ارسطو کے خلاف کہتے رہے ہیں، وہ انہوں نے اسلامی متکلمین کے خلاف استعمال کرنی شروع کر دیں، اور کمال یہ ہے کہ مغربی فلسفے کی تاریخ نہ سرسید نے پڑھی تھی، نہ ابوالکلام آزاد نے۔ ارسطو سے عداوت کی ابتدا اور اِنتہا کی تاریخ دیکھنی ہو، تو موجودہ دور کے مشہور فلسفی ماریٹین کی کتاب Three Reformers ملاحظہ فرمایئے۔'' (سرسید اور حالی کا نظریہ فطرت ص ۱۴۳ تا ۱۴۴)

ڈاکٹر ظفر حسن صاحب نے جو یہ بات کہی ہے کہ ''ابوالکلام آزاد نے سیاست میں تو سرسید کی مخالفت کی مگر فلسفے اور منطق کی مخالفت میں وہ اُن سے بھی چار ہاتھ آگے نکل گئے۔'' اس میں اضافہ صرف اِتنا ہے کہ جناب ابوالکلام آزاد درحقیقت شبلوی مکتبِ فکر سے تعلق رکھتے تھے اور شبلی کا تعارف یہ ہے کہ ارسطو کی مخالفت میں، وہ آزاد اور فراہی کے بھی استاذ تھے۔ مقالہ نگار کی نظروں ....

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ ...... سے یہ پہلو بالکل اوجھل ہوگیا کہ اسلامی متکلمین کے مقابلے میں نہیں بلکہ مغربی مفکرین کے مقابلے میں جس قابلِ لحاظ مابعد الطبیعاتی جزء کی رعایت ارسطو کے یہاں تھی، وہ مغربیوں کے یہاں نہیں تھی۔ اِسی جز وکی نشاندہی ڈاکٹر ظفر حسن صاحب نے کی ہے۔ اور راقم سطور تبصرہ اِس لیے نہیں کرنا چاہتا کہ یہ مضمون سرے سے قابلِ اِلتفات ہی نہیں تھا، کیوں کہ حقانی القاسمی نے اپنے مقالے میں، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کچھ بھرتی کے الفاظ محض اِشتہاری انداز میں بعض لفظ بعض کے برابر میں رکھ دیے ہیں۔ مقالہ لکھتے وقت یا تو موصوف کا ذہن حاضر نہیں ہے، یا عقل کے فلسفہ کے اور ''کلامیے'' یا علم کلام کے صحیح اصولوں پر اُن کی نظر نہیں ہے۔ اگر حقیقت پسندانہ جائزہ لیا جائے، تو دار المصنفین اور شبلی سے فکری مناسبت رکھنے والوں کا المیہ یہ ہے کہ سوائے بعض کی بعض تحریروں کے اِستثناء کے، ایک طرف تو انہوں نے ارسطو کی بے سمجھے مخالفت کی (صرف اہلِ مغرب کی نقل میں، کہ مارٹن لوتھر اور اُس کے متبعین نے چوں کہ ٹامس اکوائناس وغیرہ کی ضد میں ارسطو کی مخالفت کی تھی، اس لیے اِنہوں نے بھی فراہی، شبلی اور سرسید کے توسط سے اسٹیل، اڈیسن، روسو اور لوتھر کے سُر میں سُر ملانا شروع کر دیا۔) اور صحیح عقلی دلائل و اصول کو ترک کیا، دوسری طرف استدلال میں مغرب زدہ تلبیسات کو قبول کر لیا۔ نمونہ کے لیے ملاحظہ ہو، جمشید احمد ندوی کا مضمون ''تفسیرِ سر سید کے عربی مصادر'' (سر سید اور علوم اسلامیہ۔ مرتبہ محمد یٰسین مظہر صدیقی ص ۱۸ تا ۶۳ ادارہ علوم اسلامیہ، ۲۰۰۱ء) مقالہ نگار کے تلبیسی شاہکار کا اعلی نمونہ۔ یہ وہی فاضل ہیں جنہوں نے ''اشاریۂ معارف اعظم گڑھ جولائی ۱۹۱۶- دسمبر ۲۰۱۱'' مرتب کیا ہے۔ اِس شاہکار کو جناب حقانی القاسمی نے بھی مثال میں پیش کیا ہے۔ اور یہ موخر الذکر کام جناب جمشید احمد ندوی کا مفید سہی! لیکن غور طلب بات یہ ہے کہ سرسید پر لکھے گئے اول الذکر مضمون میں احادیث کے باب میں چوں کہ سرسید کے خیالات معتزلہ کے خیالات سے ہم آہنگ ہونے کے ساتھ اتنی اور افزونی رکھتے ہیں کہ تصور فطرت کے تحت واقعات کو جانچنے کے مغربی معیار، اُن کے یہاں قطعی حیثیت سے اصول موضوعہ کا درجہ اختیار کیے ہو ہیں۔ انہی مغربی اصولوں کی روشنی میں احادیث کے متعلق سرسید کے خیالات یہ ہیں (۱) حدیثیں محفوظ نہیں۔ (۲) حدیثیں حجت نہیں۔ (۳) جو روایت، درایت (یعنی مغربی غبارِ خواہش میں آلود درایت) کے خلاف ہو، وہ حجت نہیں۔ سرسید کے اِن رجحانات کو پورے مقالے میں جاری کر کے دکھلانا اور انہیں نباہنا اور اس کے بعد یہ کہنا کہ سرسید ''اپنے تفردات میں تنہا نہیں ہیں بلکہ علمائے اسلام کی ایک جماعت اُن کے ساتھ ہے۔'' (ص ۵۸) کیا خداع اور تلبیس نہیں؟ ایک طرف تو موصوف یہ کہہ رہے ہیں کہ ''کوئی بھی مفسر احادیث کے بغیر ایک قدم بھی نہیں چل سکتا۔'' (۲۴) دوسری طرف سرسید کے مذکورہ بالا اصولوں کے اِطلاقات دکھلا کر اُن تمام حدیثوں کو ساقط الاعتبار بھی قرار دے رہے ہیں جو سرسید کے خیالات سے میل نہیں کھاتیں۔ جہاں تک ارسطو کی کی بات ہے، تو حقیقت یہ ہے کہ اُس کی موافقت کرنا کچھ ایسا ضروری ام نہ تھا، نہ ہے، جب کہ قلی گیری کرنا تو اور بھی بے ڈھنگی بات تھی۔ وہ تو تب کی جاتی جب اپنے پاس سرمایہ نہ ہوتا۔ اصولِ صحیحہ، عقل کی صحیح ہدایات، نقل کی واضح رہنمائی اور اِس بات کی فہم کہ عقل بھی وزیر اور مشیر ہے اُس روح کی جس کو ذات باری تعالی کے ساتھ قرب و اتصال ہو۔ اِس کسوٹی پر ارسطو کی عقلیات کو بھی پرکھا جائے گا اور اہل مغرب کی تلبیسات کو بھی۔ جس بات کو ارسطو رد کر دیتا ہے، اسی بات کو حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ ضروری قرار دے کر دلائل فراہم کرتے ہیں اور جس چیز کو اہل مغرب ضروری اور لازمی بتلاتے ہیں، اُسے حضرت نانوتویؒ محض اتفاقی قرار دیتے ہیں۔ یہ بحثیں اپنے موقع پر آئیں گی اور یہ اندازہ ہو جائے گا کہ کس ڈسکورس (علم کلام یا جوابی کلامیہ) نے اسلامی علوم و فنون کو مسخ ہونے سے بچایا۔

قسط نمبر: (۱۸)

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخر الاسلام ❖

اکوائناس کے افکار بڑی حد تک فارابی اور ابن سینا وغیرہ کے افکار کا عکس ہیں، جنہوں نے ارسطو سے اِستفادہ کیا تھا۔ ارسطو اور اکوائناس دونوں کے نزدیک ہر چیز میں دو ترکیبی اصول ہوتے ہیں؛ ایک تو صورت (Form) اور دوسرے مادہ (Matter)۔ یہ دونوں ترکیبی اصول حسّیات سے ماورا اور مجرد اصول ہیں۔ اکوائناس نے انہیں موجودات کے اصول کا نام دیا ہے۔ لیکن جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ:

تیرہویں صدی عیسوی کے آخر میں یورپ میں دین اور عقل دونوں کو الگ الگ رکھنے کے رجحان کے آغاز کے ساتھ ہی ماورائے حسیات کے ترک و اِنکار اور حسی امور پر اِنحصار کی بنیاد پڑ چکی تھی۔ یہی رجحان چودہویں صدی میں ایک تحریک بن کر ابھرا۔

پندرہویں صدی عیسوی: النشاۃ الثانیہ

۱۴۵۳ء میں ترکوں نے بازنطینی حکومت کی راجدھانی قسطنطنیہ فتح کرلیا، جس کی وجہ سے یورپی تاجروں کے لئے ایشیائی ممالک سے تجارت کرنے کے خشکی کے راستے بند ہوگئے۔ اس کے بعد ۱۴۹۲ء میں کرسٹوفر کولمبس نے امریکہ اور ۱۴۹۸ء میں واسکوڈی گاما نے ہندوستان کا بحری راستہ دریافت کیا۔ بحری راستوں کی دریافت نے یورپی اقوام کو امریکہ، جنوبی افریقہ اور آسٹریلیا جیسے دور دراز علاقوں سے واقف کروایا، جس کے ساتھ ہی ایک ''نئے انسان'' (Modern man) کی دریافت ہوئی۔ فرانسیسی مفکر جولیس ملکیت کے مطابق یہ دونوں باتیں مجموعی طور پر النشاۃ الثانیہ کی اہم خصوصیت ہیں (یعنی نئی دنیا کی دریافت اور نئے انسان کی یافت)۔ پروفیسر محمد حسن عسکری کے قول کے مطابق نشاۃ ثانیہ کا اصلی مطلب ہے

❖ ایم-ڈی-مظاہری علیگ

وحی پر مبنی اور نقلی علوم کو بے اِعتبار سمجھنا اور عقلیت اور انسان پرستی اختیار کرنا۔ اسی لئے اِس تحریک کا دوسرا نام انسان پرستی (Humanism) بھی ہے۔''اسی کو''انسانیت'' بھی کہتے ہیں۔

''انسان کی دریافت کا مطلب تھا، جدید نظریات ورجحانات کا فروغ اور مذہبی پابندیوں سے آزادی۔''النشاۃ الثانیہ نے مذہبی پابندیوں کی زنجیروں کو توڑ کر خیالات کی آزادی کا موقع فراہم کیا۔نشاۃ ثانیہ عہدِ وسطی سے دورِ جدید کی جانب ایک عبوری دور ثابت ہوا۔ اِٹلی میں نشاۃ ثانیہ کی تحریک نے''انسانی حقوق'' کی حمایت کو فروغ دیا۔اور آرٹ کو مذہبی پابندیوں سے آزاد کرایا۔فن مصوری کو فروغ حاصل ہوا۔ آزادی اور خوبصورتی سے محبت،''فطرت'' سے دلچسپی،''انسانی ہمدردی'' جیسے جذبات فن مصوری کے ذریعہ عام ہونے لگے۔لیونارڈو ڈاونچی (Leonardo-da-Vinchi ۱۴۵۲تا۱۶۱۹ء) نے انسانی جسم کا سائنٹفک مطالعہ کر کے انسانی جذبات کو اپنی تصویروں میں پیش کیا، جس سے اس کو عظیم مصور تسلیم کیا گیا۔ رافیل (Raphael ۱۴۸۳تا۱۵۲۰ء) کی شاہکار تصویریں اپنے حقیقی انداز، خوبصورتی اور پرکشش اور رنگوں کے اِمتزاج کی وجہ سے ساری دنیا میں مشہور ہوئیں۔ مائیکل انجیلو (Angelo Michael ۱۴۷۵ تا ۱۵۶۴ء) کی تصویریں اور پینٹنگ جو انسانی جسم کے سائنٹفک مطالعہ کے تحت حقیقت کا رنگ بھرنے کے نقطۂ نظر سے کی گئیں، بہت مشہور ہوئیں۔حضرات انبیاء کرام کے مجسمے اِسی نے بنائے جو فن کا شاہکار سمجھے گئے۔نشاۃ ثانیہ میں موسیقی کا فن بھی اِٹلی میں خوب پروان چڑھا۔موسیقی کے جدید آلات وائلن (Violin) اور پیانو (Piano) کی ایجاد ہوئی اور تمام دنیا میں پھیل گیا۔نشاۃ ثانیہ میں ادب کو بھی انسانیت کی خدمت کرنے کا موقع فراہم ہوا،یعنی جدید ادب کے اصول مقرر ہوئے جس نے نظریۂ انسانیت اور غیر مذہبیت کو فروغ دیا۔فرانسسکو پیٹرارک نے''انسانی حقوق'' کی حمایت پر مبنی کلاسکی ادب(۱) کے ذریعہ سارے یورپ میں''انسانی ہمدردی'' کے جذبات کو پروان چڑھایا۔اِسے جدید ادب کا بانی سمجھا جاتا ہے۔جوناتھن سوفٹ افسانوی ادب کے حوالے سے سند قرار پایا۔ولیم شیکسپیر نے دنیا کو ڈرامے کا ایک نیا انداز دیا۔ تھامس نے اپنی تحریروں میں ایک ایسے مثالی سماج کا خاکہ پیش کیا جو ''فطرت'' کے اصولوں سے عین مطابقت رکھتا ہو۔

سولہویں صدی میں گلیلیو اور سر والٹر رالے کے سائنسی نظریوں اور ڈیکارٹ کے زیر اثر عقل

---

(۱) اِس وقت ادب کے نام پر تین قسم کی تحریریں مروج ہیں۔(۱) رومانی ادب (۲) کلاسکی ادب (۳) حقیقت پسندانہ ادب۔ان میں سے ہر تحریر اِن میں سے کوئی نہ کوئی پہلو اپنے اندر لیے ہوئے ہوتی ہے: (۱) بد دینی (۲) تلبیس یعنی قلبِ حقائق باطل کو حق، حق کو باطل بنا کر پیش کرنا۔(۳) تصورِ''اِجتماع''۔

پرستوں کو نمایاں فروغ حاصل ہوا۔اس دور میں کائنات کے نئے نظریوں کی بنیاد علم حساب، اُقلیدس، طبیعیات اور دیگر سائنسی دریافتوں اور مفروضوں پر رکھی گئی۔ اِن کے ذریعہ ایسے رجحانات پیدا ہوئے جن سے انسان کی مادہ پرستی کے جدید تصور کی طرف رغبت کا آغاز ہوتا ہے۔انسان پرستی یا ''انسانیت'' (Humanism) کی تحریک تقریباً لادینیت کی حدود تک پہنچ چکی تھی۔ اِن مفکروں میں ایک طبقہ ''اُن لوگوں کا تھا جو اپنی طبیعت کو آوارگی کی طرف مائل پاتے تھے اور جن کی فنی صلاحیت نے بڑے بڑے عریاں مصوری کے نمونے چھوڑے ہیں جن کی آج تک مغرب کی ادبی اور فنی دنیا میں قدر و ستائش ہوتی ہے۔

سترہویں صدی میں ''مادی چیزوں کی خصوصیتوں پر جو کچھ ڈیکارٹ نے کہا، اُس میں ارسطو سے لے کر عیسائی مذہب کے نظریوں تک سے اِنحراف تھا۔ اِس سے دنیا نہ صرف ہل گئی بلکہ دنیا کی ایک طرح سے ازسرِ نو تشکیل ہوئی۔ اُس کے میکانکی نظریے سے فطرت سے متعلق محبت، محنت اور نفرت کے جتنے خیالات تھے، وہ سب رد ہوئے۔ اُس نے فطرت کو ایک مشین کے روپ میں پیش کیا جس کی ہر کل قطعی اور منطقی فارمولے کے تحت حرکت کرتی ہے۔(۱) بعد میں ڈیکارٹ کے نظریوں کی جگہ نیوٹن نے لے لی۔ اور عواملِ طبعی اور قوانینِ فطرت کے سائے میں فطرت پرستی کی بنیادیں بھری گئیں۔ ''شہاب ثاقب'' بننے کا طبعی میکانیہ جب دریافت کرلیا گیا تو نقل پر مبنی اِس حقیقت کو تسلیم کرنے کی ضرورت نہ رہی کہ ستاروں سے شیطان کو رجم کیا جاتا ہے اور وہ ٹوٹ کر گرتے ہیں۔ دوسو سال بعد کے مسلمان مفکروں کے لئے بھی یہ باور کرنا مشکل ہوگیا کہ سبب کا انحصار ''طبعی'' میں بے دلیل ہے۔ اِس دور میں ہابس کی اِس فکر کو بھی فروغ حاصل ہونا شروع ہوا جس کے تحت ''جو کچھ اِنسان کی پسند یا خواہش ہو اُس کو وہ خیر کہتا ہے اور جو کچھ اُس کی ناپسندیدگی کا باعث ہو اُسے وہ شر سے تعبیر کرتا ہے۔ بعد میں۔ روسو نے ہابس کی پیروی کی۔''(۱۶۳)

خلاصہ یہ کہ نشاۃ ثانیہ نے انسان کی عظمت اور مرتبے کو بلند کرنے میں اہم رول ادا کیا اور اِس کی وجہ سے نظریۂ ''انسانیت ایک نیا مذہب بن کر اُبھرا۔''

اٹھارہویں صدی

دورِ اِنقلاب: ۱۷۵۰ تا ۱۸۵۰ء کا زمانہ اِنقلابات کا دور کہلاتا ہے۔ اِس زمانے میں عالمی سطح پر تین بڑے انقلابات رونما ہوئے جس میں امریکہ کی جنگِ آزادی، انقلابِ فرانس اور صنعتی انقلاب شامل ہیں۔ اِن تین بڑے انقلابات کے نتائج متعلقہ ملکوں تک محدود نہ رہے بلکہ عالمی سطح پر اثر انداز ہوئے۔

---

(۱) ص ۱۶۰، ۱۶۱

(الف) صنعتی انقلاب

پھر ان میں سے بھی بقول جواہر لال نہرو ''بجز صنعتی انقلاب کے دنیا کے کسی اور انقلاب نے اتنا گہرا اثر نہیں کیا۔'' صنعتی انقلاب پیداوار کے طریقۂ کار میں اہم بدلاؤ تھا جس کی وجہ سے زندگی کے مختلف شعبوں میں بنیادی تبدیلی رونما ہوئی۔ اِسی زمانے میں سائنسدانوں نے معنی خیز ترقی اور نئی نئی ایجادات کے ذریعہ مشینی دور کا آغاز کیا، مثلاً جیمس واٹ کا بھاپ کا انجن، اسٹیفن کا ریل کا انجن وغیرہ۔ جس کے نتیجے میں حیوانی وانسانی طاقت کے بجائے برقی طاقت کا دور شروع ہوا اور گھریلو صنعتوں کی جگہ شہر کے کارخانوں نے لے لی۔ صنعتی اِنقلاب کی ابتدا انگلستان سے ہوئی اور جلد ہی یہ انقلاب یورپ کے دوسرے ممالک تک پہنچ گیا۔ فرانس و جرمنی نے کیمیکل انڈسٹری میں تیزی سے ترقی کی۔ ہالینڈ اور بلجیئم میں صنعت وحرفت کی رفتار تیز ہوگئی۔ یورپ سے باہر امریکہ صنعتوں پر مبنی معیشت کا حامل ملک بن گیا۔ ایشیائی ممالک میں سے جاپان نے مختصر عرصے میں حیرت انگیز صنعتی ترقی کی۔

صنعتی انقلاب کی وجہ سے دنیا ایک مجموعی بازار منڈی کے روپ میں سامنے آئی اور ہر چیز کہیں بھی مہیا ہونے لگی۔ ملک اور بیرونِ ملک کی تجارت اور بین الاقوامی کاروبار میں اضافہ ہوا۔ معاشی ومعاشرتی امور کے ماہرین نے اس کا یہ نفع ذکر کیا ہے کہ اِس اِنقلاب سے:

(۱) بین الاقوامی سطح پر ایک دوسرے کی مدد کا جذبہ پروان چڑھنے لگا۔ ''ساری دنیا ہمارا گھر'' کی باتیں ہونے لگیں۔

(۲) جیسے جیسے مشینوں کے قدرتی ماحول پر فتح حاصل کر لینے کا اِیقان بڑھتا گیا، لوگ تقلید سے دور ہوتے گئے۔ اور تعلیم یافت طبقہ جو دل کو بہتر لگے، اُسے آزمانے لگا۔

(۳) صنعتی انقلاب کی وجہ سے نئے نئے شہر وجود میں آئے۔ اور تعلیم یافتہ شہریوں میں اِضافہ ہوا۔ اُنہیں اپنے حقوق سے آگاہی حاصل ہونے لگی۔

(۴) جمہوریت کی ترقی ہونے لگی۔ عام انسانوں کو ثقافت اور فنونِ لطیفہ میں اپنی زندگی کا عکس نظر آنے لگا۔ ادب میں افسانہ نگاری، ناول نگاری جیسے اصنافِ سخن شامل ہوگئے۔

قسط نمبر:(۱۹)

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخرالاسلام ❖

(ب)امریکہ کی جنگ آزادی

بحرِ اوقیانوس کے مشرق اور بحرالکاہل کے مغرب کی ایک جانب واقع براعظم امریکہ صدیوں تک دنیا سے علٰحدہ ملک تھا۔ پندرہویں صدی عیسوی میں جب اِس کی دریافت ہوئی،تو یورپی ممالک اسپین، انگلستان، فرانس،نیدرلینڈ اور پرتگال نے اپنی نوآبادیات قائم کیں۔امریکن نوآبادی میں مختلف قسم کے لوگ رہتے تھے جس میں بے زمین کاشتکار، تاجر،آزادزندگی جینے کی خواہش رکھنے والے مذہبی سیاسی بندشوں سے آزاد لوگ اس میں شامل تھے۔اِن نوآبادیات میں سے مختلف یوروپین لوگوں کا ایک مشترکہ سماج رونما ہوا جسے امریکن سماج کہتے ہیں۔امریکہ کے بعض خطوں کو لے کر پہلے انگلستان اور فرانس کے درمیان حق ملکیت کے لیے ہفت سالہ جنگ (۱۷۵۶ تا ۱۷۶۳ء)' چلی ، پھرایسٹ انڈیا کمپنی کو امریکہ کے ساتھ چائے کی تجارت حاصل کرنے کی اجارہ داری کے خلاف اوراُس پر عائد ٹیکس کی ادائیگی کو لے کراور نیز انگلستان کے دوسرے مظالم کے نتیجے میں امریکہ نوآبادیات نے متحد ہوکر آزادی کے منشور کا اعلان کردیا۔متحدہ افواج نے واشنگٹن کی رہنمائی میں فتح حاصل کی۔انگلستان نے امریکن نوآبادیات کوآزادی دیے جانے کی بات قبول کی اور اِس طرح ۱۷۸۳ء میں ''ریاستہائے متحدہ امریکہ'' کا قیام عمل میں آیا۔

دنیا کی تاریخ میں پہلی مرتبہ ''ریاستہائے متحدہ امریکہ'' جمہوری حکومت کا قیام عمل میں آیا۔امریکہ کی جنگ آزادی کی وجہ سے دنیا کے کئی ممالک کو جمہوریت کی ترغیب ملی۔چناں چہ امریکہ کی جنگ آزادی میں حصہ لینے والے فرانسیسی فوجیوں نے اپنے ملک پہنچ کر جمہوریت کی اہمیت اور اِفادیت پر

❖ ایم-ڈی-مظاہری علیگ

گفتگو شروع کردی۔اور اِس طرح ۱۷۸۹ء کے انقلاب فرانس کے لیے ماحول تیار کر دیا۔امریکہ نے جس منشور کا اعلان کیا تھا،اُس میں مساوات، آزادی،خوشحالی کو تلاش کرنے کے حقوق کے تذکرہ کے ساتھ،یہ بھی مذکور تھا کہ اِن بنیادی حقوق کے تحفظ کی ذمہ داری انسان نے حکومت پر رکھی ہے۔عوام کی تائید سے ہی حکومت کا قیام عمل میں آتا ہے،اگر کوئی ظالم حکومت ان کے حقوق کو پامال کرے،تو اس حکومت کو برخواست کر کے دوسری حکومت قائم کرنے کا حق عوام کو ہی ہوتا ہے۔موجودہ زمانے میں اِس اعلامیہ کو جسے امریکہ کے تھامس جیفرسن نے تیار کیا تھا، تاریخی حیثیت حاصل ہے۔جیفرسن کے علاوہ تھامس پین نامی اِنقلابی خیالات کے انگریز مصنف کی کامن سنس(Common Sense)اور حقوقِ انسانی (Rights of Man) وغیرہ کتابوں سے جمہوریت کے نظریے کو بڑی تقویت ملی۔کہا جاتا ہے کہ تھامس پین حقوقِ انسانی کو تسلیم کرنے والا دنیا کی تاریخ میں پہلا مفکر تھا۔

(ج) انقلاب فرانس

۱۷۸۹ء میں فرانس کا سیاسی نظام تبدیل ہوا۔اس مکمل سیاسی تبدیلی کو انقلابِ فرانس کے نام سے جانا جاتا ہے۔انقلاب فرانس صرف یورپ کی تاریخ کا ہی اہم واقعہ نہیں بلکہ انسانی تہذیب کا اہم ترین واقعہ ہے۔اِس انقلاب نے دنیا سے مذہبی بنیادوں کو بالکل ختم کر دیا اور آزادی، مساوات کے اُن اصولوں کو قبول کیا، گا جو مغرب کے وضع کردہ ''فطری مذہب'' کے اصولوں پر مبنی تھے۔اِن اصولوں میں اہم اصول یہ تھا کہ'' قانون کو مذہب سے جدا کر دیا جائے۔یعنی اب قانون کو مذہب سے کوئی سروکار نہ رہے،سوائے اس حد تک کہ مذہب اور عقل کی جہاں جہاں مفاہمت ہو سکے۔''(۱)

جمہوری فلسفہ کی دنیا بھر میں تشہیر ہوئی۔قومی نظریات غلبہ پانے لگے۔وہ مفکر جنہوں نے اِن اصولوں کو وضع کیا تھا،اُن میں روسو کا نام بہت اہم ہے:

روسو (۱۷۱۲ تا ۱۷۷۸ء)۔روسو کو انقلابِ فرانس کا بانی سمجھا جاتا ہے اُس کا کہنا تھا کہ انسان آزاد پیدا ہوتا ہے لیکن بعد میں وہ ہر قسم کی بندشوں میں جکڑا جاتا ہے۔جیسے جیسے انسان فطرت کے نظام سے دور ہونے لگتا ہے،اصولوں کی ان بندشوں میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔فرانس میں سیاسی،سماجی انقلاب کے بعد، جب ۱۲/اگست ۱۷۸۹ء کو قومی اسمبلی میں حقوقِ انسانی کا اعلان کیا گیا،تو اِس اعلان نامہ پر امریکہ کی آزادی کے اعلان نامہ اور روسو کے خیالات کا اثر تھا۔آزادی، مساوات،اور بھائی چارہ تینوں جمہوری

---

(۱) نظریہ فطرت ص۱۸۴

اصول جسے دنیا نے تسلیم کیا ہے، روسو کی عطا کردہ ہیں۔ بقول نپولین بونا پارٹ: ''اگر روسو نہ ہوتا، تو اِنقلابِ فرانس بھی رونما نہ ہوتا۔''

فطرت پرستی کی جو بنیادیں سترہویں صدی میں رکھی گئی تھیں، اُن سے نکلنے والی تحریکیں، نظریے اور مفروضے، اٹھارہویں صدی میں بینتھم کی افادیت پسندی، والٹیر کی خدا پرستی، مونٹس کیو کی مذہب سے فراریت اور پھر روسو اور ورڈز ورتھ کے توسط سے رومانی تحریک میں ملتے ہیں۔

اٹھارہویں صدی کے اِنقلابات کے بعد فطرت کا قانون، اخلاقی امور اور تہذیبی اصول، انسانیت، آزادی اور مساوات کی پرکشش سوغاتوں کے ساتھ Diwine law (آسمانی قانون) سے بے زاری کا بھی تحفہ فراہم ہوا۔ اِس صدی کے اہم رجحانات یہ تھے:

(۱) وحی کا انکار اور (۲) مذہب سے بے زاری

''اٹھارہویں صدی کی نسلیں... اِس نظریے کو کہ انسان کو کوئی الہامی پیغامات موصول ہوتے ہیں، بالکل رد کر کے وحی کا صاف انکار کرتی تھیں۔ انسانی زندگی کو کسی حال سے مذہبی طرزِ فکر سے نہ دیکھنا چاہتی تھیں۔ اُن کا یہ گمان تھا کہ ... عقل کی روشنی سے وہ ظلماتی دور کو نیا نور بخشیں گی اور قدرت کے منصوبے کو دریافت کرلیں گی۔ اور اِس طرح سے انسان کا ایک پیدائشی حق یعنی انسانی خوشی اور خوش حالی انسان کے لیے بحال کر دیں گی۔.... ایک نیا دستور، ایک نیا قانون، ایک نیا معاشرتی معیار قائم کیا جائے گا جسے اِلہامی اور آسمانی قانون سے کوئی واسطہ یا رابطہ نہ ہوگا۔''(۱)

اِس صدی کے لوگوں کے خیالات کا محور یہ تھا کہ زندگی ایک خوشگوار مشغلہ ہونا چاہیے۔ آزادی اور آزاد خیالی کو فروغ ہونا چاہیے۔

آزادی و آزادروی کے اِن خیالات کے برعکس سکونِ دل اور جذباتِ باطنی کی تسکین کی خاطر بھی بعض تحریکیں پیدا ہوئیں، مثلاً خدا پرستی (Deism) اور نئی الٰہیات (Theism) کے رجحانات۔'' لیکن یہ ایسے رجحانات تھے جن میں کسی خاص اعتقاد کی ضرورت نہ تھی۔ صرف ایک نتیجہ پر پہنچنے کی ضرورت تھی، یعنی محض یہ کہ خدا کا وجود ہے۔'' اس نتیجہ پر پہنچنے کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کہ ''معلول کا بغیر علت کے تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اسلیے لازم ٹھہرا کہ کسی علۃ العلل (A Primary cause exist) کا وجود'' تسلیم کیا جائے۔'' ''لیکن (اس تصور کے تحت) اُن کا خدا ایک ایسا پھیکا اور درمیانے قسم کا تھا کہ اُس کی

(۱) نظریہ فطرت ص ۱۶۹، ۱۷۰

دلچسپی انسانوں کی بستی سے محض واجبی حد تک تھی۔''اور محض نفس کی تسلی کے واسطے اُن کا خیال تھا کہ''ذہن اور روح کے وسیلے سے انسان اندرونی اور پوشیدہ طور پر خود ہی عبادت کرے۔''(۱)''چند اخلاقی ذمہ داریوں کی پابندی ہی اِس (نئی الٰہیات کے) عقیدے کے لیے کافی تھی۔''(۲)''عقل اور روحانی معلوماتِ عامہ پر زور، لیکن ساتھ ہی وحی اور روحانی معاملات سے بددلی، لادینیت'' بھی۔(۳)

(۳) فطری مذہب کے اصول وفروع کی تدوین کی کاوش: اس کے تحت یہ باور کیا گیا کہ مذہب'' کی بنیاد قانونِ قدرت کے ابتدائی اصولوں پر مبنی ہونی چاہیے۔''فطری مذہب کی بنیاد آسان اور سادہ اصولوں پر ہونا چاہیے۔(۴)''کسی چیز کا جاننا یا اُس سے واقفیت حاصل کرنا عبادت سے بہتر ہے۔''(۵) مذہب کا اصل مقصد تہذیب اخلاق ہے، اخلاقیات محض عقل سے وابستگی رکھتی ہے، خدائے تعالیٰ محض انسانی عقل کی پیداوار ہے وغیرہ۔

انیسویں صدی

غرض اٹھارہویں صدی میں اُس طرزِ فکر کی بنیاد پڑ گئی جس سے مغرب میں ایک ایسا معاشرہ پیدا ہوا جو مادیت اور دنیا کے ساتھ چمٹ جانے والے تصورِ حیات سے وابستہ اور مقصودیتِ آخرت کے انکار پر مبنی تھا۔''اٹھارہویں صدی کے افکار کو انیسویں صدی کے مفکروں نے آگے بڑھایا اور مادیت کو پہلے سے بھی زیادہ ترقی دی۔''(۶) وہ ترقیات (جو دراصل اٹھارہویں صدی کے ہی افکار کا توسیعہ ہیں) یہ ہیں:

☆ اٹھارہویں صدی کا مادی رجحان کافی کچھ اِس واقعہ یا گمان پر مبنی تھا کہ نیوٹن نے کائناتی نظام کے مشینی تصور کا یعنی فطرت کے چند مقررہ اصولوں کا پتہ لگا لیا ہے، لہٰذا اِن اصولوں کو سمجھ کر انسان عواملِ فطرت پر قابو پا سکتا ہے۔ اور لاک (Locke) کی اِس دریافت پر کہ اُس نے انسانی ذہن کا پتہ لگا کر یہ ثابت کر دیا تھا کہ اصل حقیقت ذہن کی نہیں بلکہ جسم کی ہے یعنی ذہن میں بھی مادی، میکانکی اور طبعی عوامل ہی کارفرما ہیں۔ ذہن، روح، نفس شعور وغیرہ چیزیں، کوئی ماورائے مادہ اشیاء نہیں ہیں۔ اس طرح جب یہ معلوم ہوا کہ واقعات کا وجود وثبوت میکانکی اور طبعی عوامل کے ساتھ ہی وابستہ ہے، تو اسی کی توجیہ وتطبیق علمی معراج، خیال کی گئی۔ چناں چہ فلسفیانہ اور مذہبی بحث میں بھی میکانکی تمثیلیں تلاش کی جانے لگیں، پھر اس کے بعد یہ روش عام ہوتی چلی گئی۔

---

(۱) ص ۱۷۶ (۲) دیکھیے نظریہ فطرت ص ۱۸۰ (۳) دیکھیے نظریہ فطرت ص ۱۶۸
(۴) دیکھیے نظریہ فطرت ص ۱۷۷ (۵) (ص ۱۷۶) (۶) ص ۱۹۷

قسط نمبر: (۲۰)

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخر الاسلام ❖

☆ ''انیسویں صدی میں عقل پرستی کی اصطلاح تو باقی رہ گئی لیکن زور اِس بات پر دیا جانے لگا کہ حقیقت صرف مشاہدے اور تجربے کے ذریعے دریافت ہوسکتی ہے۔'' ڈاکٹر ظفر حسن لکھتے ہیں کہ:

☆ ''اِسی رویہ کی بنیاد پر انیسویں صدی میں سائنس نے ترقی پائی جس کے نتیجے میں صنعتی اِنقلاب نمودار ہوا، یوں کہنا چاہیے کہ ایک نیا ذہنی رویہ نمودار ہوا جسے سائنس پرستی (Scientism) کہتے ہیں۔''

☆ ابھی ذکر کیا گیا کہ ''مذہب کو عقلی معیار سے پرکھنے کا رجحان اٹھارہویں صدی میں خاصی ترقی کر چکا تھا، (اب) انیسویں صدی میں دانشوروں کا ایک بڑا طبقہ پیدا ہوگیا جو کسی مذہبی حقیقت کو اُس وقت تک تسلیم کرنے کو تیار نہ تھے جب تک سائنس اُس کی تصدیق نہ کرے۔'' (۱)

یہ تو تھا ہی، ساتھ ہی انیسویں صدی میں ارتقا کا نظریہ رائج ہوا، جس کا مقصود بقاءِ اصلح کے اصول پر لا اِنتہاء دنیوی ترقی تھی:

☆ اب تک فطرت کے بارے میں جو نظریہ سازی فلسفیوں، سائنسدانوں کی طرف سے ہوتی رہی، اُس کی بنیاد گلیلیو، کوپرنیکس اور کیپلر کی فلکیات یا طبعیات پر ہوتی تھی۔ لیکن انیسویں صدی میں سائنس کی سب سے اہم شاخ حیوانیات تھی۔ سائنس کی اسی شاخ پر ڈاروِنزم کی بنیاد تھی۔

☆ اس نظریہ سے پہلے تک تو لوگوں کے اندر یہ امنگ تھی کہ انسان فطرت کے قوانین پر قابو حاصل کرے۔ لیکن ڈارون نے اپنے حیاتیاتی نظریے کا نام نظریۂ اِرتقا رکھ کر یہ تاثر پیدا کیا کہ فطرت کے قوانین انسان پر پہلے ہی سے مہربان ہیں اور اِن فطری قوانین کی سرپرستی میں انسان ہمیشہ اور ہمہ جہتی ترقی کرتا

❖ ایم۔ڈی۔مظاہری علیگ (۱) دیکھیے نظریہ فطرت ص ۱۹۷ تا ۱۹۹

رہے گا۔ اِس طرح سائنسی مادیت ایک مذہب کا درجہ اختیار کرگئی جس میں جنت کے بجائے اعمال کی جزاء لاانتہاء ترقی تھی۔

☆اِسی انیسویں صدی میں نیوٹن اور لاک دونوں کے مقابلے میں برکلے نے ''ذہن کو اصلی حقیقت بتایا، اس کے بعد کانٹ اور شیلنگ جیسے جرمن فلسفیوں نے کوشش کی کہ (ذہن اور جسم کی۔ف) اِس دوئی کو ختم کیا جائے، اور ایک طرف تو ذہن اور جسم اور دوسری طرف انسان اور کائنات کو ایک وحدت قرار دیا جائے۔'' چناں چہ انیسویں صدی کے پہلے تیس سال ورڈز ورتھ، کولرج، کیٹس کے یہاں فطرت کا جو تصور ملتا ہے، وہ نیوٹن کے میکانکی تصور کے برعکس ہے۔

☆اِس عرصہ میں پیوریٹین مذہب کے زیرِ اثر جذباتی رجحانات بھی پرورش پاتے رہے۔ مذکورہ مفکروں کا خیال تھا کہ حقیقت کا اِدراک عقل کے ذریعہ نہیں بلکہ جذبے اور تخیل کے ذریعہ کیا جاسکتا ہے۔

☆لیکن جیسے جیسے کائنات کا تصور زیادہ واضح اور روشن ہوتا جاتا، ویسے ویسے کوئی ایسی چیز جو جذبات اور امنگوں کو سہارا دے سکے، کمیاب ہوتی چلی جاتی تھی۔ جو لوگ کسی زیادہ یا شدید تجربے کے متلاشی تھے، اُنہیں یہ تجربہ خیال آرائی (Fiction) میں ہی مل سکتا تھا، چوں کہ وہ اُسے اِس دنیا میں پانے سے تو محروم تھے، لہذا اس طرح ادب کی ایک نئی صنف یعنی ناول نگاری کی بنیاد پڑی اور اُسے فروغ ہوا۔(۱)

☆ڈارون کے یہاں امید پرستی غالب تھی، لیکن اُس کے مقلد ہربرٹ اسپنسر نے امید کو خوف سے بدل دیا۔ اسپنسر کے نزدیک فطرت کا بنیادی قانون جہد للبقا (Struggle for existance) ہے۔

☆عہدِ وکٹوریہ میں یہ خواہش بھی لوگوں میں نمودار ہوئی کہ ترقی کو روایتی جذبات کے ساتھ ساتھ رکھ کر مسائل کا حل تلاش کیا جائے۔ وہ لوگ جدید ترقی اور روایتی اقدار کی آمیزش میں اپنے فطری مذہب کو ڈھونڈتے تھے۔''(۲)

فطرت پرستی، انسان پرستی، اور مادہ پرستی وکٹورین عہد کی خصوصیتوں میں سے تھیں۔ رسوم اور عقائد کے بھی ترک و اِختیار میں افادیت پسندی کو دخل تھا، قومی ہمدردی سے بھی وہ لوگ متاثر تھے۔ ہر بات میں مفاہمت کر لینے پر زور تھا، علم تاریخ اور ایک بات کا دوسری بات سے مقابلہ کرنے اور اضافیت ڈھونڈنے سے لگاؤ تھا۔

☆انیسویں صدی میں وحدتِ موجودات (Pantheizm) کا بھی ایک نظریہ تھا جو شیلی (Shelly) کی نظم (Adonals) میں بطور خاص ظاہر ہوا۔(۳)

---

(۱) دیکھیے نظریہ فطرت ص ۲۰۰ تا ۲۰۲ (۲) دیکھیے نظریہ فطرت ص ۲۰۵ (۳) دیکھیے نظریہ فطرت ص ۲۰۵

افکار کے اِس ماحول اور پس منظر میں الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی کلامی تصنیفات وجود میں آئیں ہیں۔ جب یہ بات نظر میں آ گئی، تو اب موجودہ زمانے کے یعنی اکیسویں صدی کے افکار وخیالات کو سامنے رکھ کر، (جو اِس وقت معاشرے میں سب کو محسوس ہوتے ہیں اور جن کا ذکر ہم بھی آگے کرنے والے ہیں) الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی تصنیفات کا مطالعہ کیجئے، تو آپ محسوس کریں گے کہ دورِ حاضر کے لیے بھی بطورِ خاص فلسفہ، طبعیات اور علم النفس کے امام الائمہ اور خواصِ اشیاء کے اِس مکتشفِ اعظم کے دلائل لاجواب، مسائل کلامیہ پر مشتمل تصنیفات، فن کا منبع ومصدر ہونے کی حیثیت سے بے بدل، اور اِس ناچیز کی نظر میں، اپنی افادیت کے لحاظ سے، زمانہ اور افراد واقوام کی حدبندیوں سے بالاتر ہونے کی وجہ سے، بالخصوص موجودہ گلوبل اور سائبر دور میں وقت کی اہم ضرورت ہیں۔ حضرتؒ کی کلامی تصنیفات کی اِس خصوصیت کی نشاندہی علوم نانوتویؒ کے ترجمان حضرت مولانا شبیر احمد عثمانیؒ نے بھی کی ہے، وہ فرماتے ہیں:

''مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی تصنیفات میں جتنا غور کرو، اتنا ہی ان کی وہبی دانشمندی اور صادق البیانی کا اعتراف لازم ہے اور سب کچھ کہہ دیں تو بے جا نہیں، یہ وہ فاضل ہیں جنھوں نے علم کلام کی ایک ایسی انوکھے طرز پر بناء ڈالی ہے جو انشاء اللہ قیامت تک کے واسطے پتھر کی لکیر ہے اور جس پر ہمارا ناز کبھی ختم نہیں ہوتا۔''(۱)

حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی کا یہ آخری فقرہ دوبارہ پڑھیے ''علم کلام کی ایک ایسی انوکھے طرز پر بناء ڈالی ہے جو انشاء اللہ قیامت تک کے واسطے پتھر کی لکیر ہے۔'' یہ تبصرہ ایک ایسے فاضل کا ہے، جو خود، فنِ علمِ کلام کے ماہر اور اِمامِ نانوتویؒ کی ذات اور علوم دونوں کو عارف ہیں۔ اور شاید اِسی تبصرہ کی صداقت ہے کہ الامام محمد قاسم النانوتویؒ پچھلے ڈیڑھ سو سال سے تسلسل کے ساتھ نہ صرف ہندوستان کے بلکہ عالمِ اسلام کے لئے دینِ حق کی فکرِ صحیح کے متفق علیہ ترجمان رہے ہیں۔ اِس لحاظ سے جن لوگوں نے حضرت نانوتویؒ کی اِس شبیہ کو (بلکہ آئی کان (Icon) ہونے کی اِس حیثیت کو) سمجھا ہے اور حضرت کی تحریروں سے اِستفادہ کیا ہے، انہوں نے اپنے کو خوش قسمت محسوس کیا ہے، اور جنہوں نے اِستفادہ نہیں کیا، وہ جب بھی کریں گے، خود کو خوش قسمت ہی تصور کریں گے، خصوصاً وہ لوگ جنہیں فکری مضامین لکھنے کا اِتفاق پیش آیا کرتا ہے لیکن ذرا ٹھہریئے! ''جنہیں اِتفاق پیش آیا کرتا ہے۔'' کا کیا مطلب؟ شاید یہ فقرہ درست نہیں! کیوں کہ اِس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ گلوبل اور بین الاقوامی تہذیبی تصادم کے اِس دور میں وہ کون محقق اور مفکر ہے جو یہ کہہ سکے کہ ہمیں یہ اتفاق پیش نہیں آتا۔

۞......۞......۞

(۱) حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ حیات اور کارنامے ''مولانا محمد قاسم نانوتویؒ اور جدید علم کلام''، ص ۱۲۷ بحوالہ العقل والنقل

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخرالاسلام ❖

حضرت نانوتوی کی تصنیفات میں موجود فکری وکلامی مسائل بالخصوص تقریر دل پذیر کے مضامین اوراصول سے ناظرین کوواقف کرانے کے لیے ضروری ہے کہ اُن مباحث کے تذکرہ سے پہلے بیسویں اور اُس کے بعد اکیسویں صدی کا فکری ماحول جو کہ مغالطات، تلبیسات، مصالحت بین المذاہب اور مصالحت بین الافکار کا ماحول ہے، بھی کسی قدر پیشِ نظر رہے تا کہ حضرت نانوتوی کے افکار واصول کی اِفادیت کو اُس درجے میں محسوس کیا جاسکے جس درجے کے یہ مستحق ہیں:

ابھی اسی ماہ جنوری ۲۰۱۶ء میں اسلامی فلاسفر اور ماہر تعلیم محترمہ سکندر جہاں اعظمی سے ایک انٹرویو کے بعض اِقتباسات شائع ہوئے ہیں۔ راقم کے ذیلی عنوانات اور توضیحات کے ساتھ اُنہیں پیش کیا جاتا ہے۔ دورِ حاضر کے چند اِلحادی تصورات کی موصوفہ نے نشاندہی کی ہے:

(۱) اِضافیت: ''ہیگل کے نظریے کے مطابق ماڈرنائیزیشن کے دور نے انسانی دماغ کو اِس بات کے لیے راضی کر لیا ہے کہ جس کو وہ کل خدا مانتا تھا، اُس کو آج وہ خدا نہ مانے۔ کل کے دور میں اخلاق کی ضرورت تھی اور ممکن ہے آج کے دور میں نہ ہو۔ کل کے دور میں پردے کی ضرورت تھی، آج کے دور میں پردے کی ضرورت نہ ہو۔ ہیگل کا نظریہ پوری دنیا نے قبول کیا۔''

پروفیسر محمد حسن عسکری لکھتے ہیں کہ بیسویں صدی کے آئنسٹائن کے نظریۂ اضافیت کا ٹھیٹ ریاضی اور طبیعیات میں ''جو بھی مطلب ہو اُس سے عمومی طور پر یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ حق یا صداقت کوئی مستقل اور قائم بالذات چیز نہیں، بلکہ اضافی چیز ہے اور زمان ومکان کے ساتھ بدلتی رہتی ہے۔

یہ نظریہ، اُس نظریہ کا منطقی نتیجہ ہے جسے ''ثبوتیت (Positivism)'' کے نام سے آگسٹ کامٹے پہلے ہی پیش کر چکا تھا۔

❖ ایم-ڈی-مظاہری علیگ

(۲) اِفادیت: ''ایک اور نظریہ کا جنم ہوا جسے نظریۂ اِفادیت کہتے ہیں۔ یہ نظریہ اِلحاد کے نظریہ کا ایک لازمی نتیجہ تھا۔''(۱)

وہ افعال جو انسانوں کی بڑی سے بڑی تعداد کے لیے بڑی سے بڑی مسرت کا موجب ہوں، نظریۂ افادیت کی رو سے مستحسن ہیں اور اُس کے خلاف قبیح یا دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ یہی اصول خیر و شر کے امتیاز کا معیار ہیں۔(۲)

(۳) معیارِ خیر و شر: ''محترمہ نے سوالیہ انداز میں کہا: کیا یہ حقیقت نہیں کہ آج نیکی اور بدی کے معیار بدل گئے ہیں۔ حلال اور حرام کے پیمانے آج یکسر تبدیل ہو چکے ہیں۔''

(۴) لذت کا حاصل کرنا عین مقصود زندگی ہے: ''جس چیز میں انسان کو لذت محسوس ہو اُسے حاصل کرنا چاہیے۔''

(۵) لبریلزم: ''الحاد کا دوسرا نظریہ لبرل ازم ہے یعنی روشن خیالی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان تمام قیود سے آزاد ہے، اُس پر کسی قسم کی پابندی نہیں۔... خدا کے نام پر، مذہب کے نام پر، سماج کے نام پر پابندیوں کی کوئی اصل نہیں۔ بلکہ انسان آزاد پیدا ہوتا ہے، اُسے آزاد ہی رہنے دیا جائے۔''(۳)

دہلی سے شائع ہونے والے ایک اخبار 'خبریں' میں ۱۰/دسمبر ۲۰۱۵ ص ۸ پر یہ سرخی ہے: ''اسلام پر مغربی تہذیب کی بالادستی ظاہر کرنا ضروری'' جس کے تحت سابق آسٹریلوی وزیر اعظم ٹونی ایبٹ کے حوالے سے لکھا ہے کہ:

''ایبٹ کے مطابق اسلام کے اندر اصلاح پسندی اور روشن خیالی کی کوئی تحریک انظر نہیں آتی۔ اور نہ ہی کثرتِ رائے کو اہمیت دی جاتی ہے۔... یہ وقت کی ضرورت ہے کہ مغرب مذہبِ اسلام پر اپنی بھرپور ثقافتی برتری ثابت کرے، تاکہ بہتر اقدار مناسب انداز میں ظاہر ہوسکیں۔... اب مسلمانوں کے مذہب کے حوالے سے معذرت خواہانہ رویہ اپنانے کی ضرورت نہیں۔''

حضرت نانوتویؒ کا اِستدلالی منہج

جو اہم موضوعات اور اصطلاحات حضرت کے یہاں زیر بحث آئے ہیں، اُن میں سے بعض کی وضاحت ابھی کردی جائے، تاکہ اِستدلالی منہج کا اندازہ ہوجائے۔ عقل وحکمت کے امام دلائل کی حیثیت پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

---

(۱) انقلاب ۶/جنوری ۲۰۱۶ (۲) برکلے ص ۱۸۹ از مولانا عبدالباری ندویؒ (۳) انقلاب ۶/جنوری ۲۰۱۶

''تمام معلومات کے لیے خالقِ ''کُن فیکون'' نے ایک ہی ذہن بنایا ہے، جس کو کوئی عقل کہتا ہے، کوئی قوتِ علمی نام رکھتا ہے۔'' (تقریر دل پذیر ص ۳۵۱) ص ۳۵۱) ''عقل کا کام ایجادِ معلومات نہیں، اِخبارِ معلومات ہے۔''(۱) ''ذہن موجد نہیں مُخبر ہے۔''(۲)

جو لوگ ریسرچ کی حقیقت اور طریقۂ کار سے واقفیت رکھتے ہیں، وہ اِن جملوں کا لطف اُٹھائیں گے۔

''دلائل کے وسیلہ سے دل میں کچھ پیدا نہیں ہوتا، وہ بات دل نشیں اور واضح ہو جاتی ہے۔ اور شاید اِسی لیے کہا کرتے ہیں کہ فلانی بات واضح ہوگئی۔''(۳) ''اکثر اختلاف دلائل ہی سے پیدا ہوتے ہیں اور وجہ اِس کی یہ ہے کہ دلائل سے مطلب تک پہنچنا ہر کسی کو نہیں آتا۔''(۴)

''دلیل دعوی ایسی چاہئے جس میں خلافِ دعوی کے کسی احتمال کی گنجائش نہ ہو۔''(۵)

اِن امور و اصول کا لحاظ و خیال حضرت کے یہاں نہایت دوام و اِستحکام، قوت اور مضبوطی کے ساتھ ہے۔ چناں چہ حضرتؒ کے یہاں اِثباتِ مدعا کے لیے صرف دلائل فراہم کرنے پر اِکتفا نہیں ہے؛ بلکہ اُس کے خلاف جو بھی ممکنہ اور مُحتمل شبہہ کی گنجائش ہو سکتی ہے، اُس کا اِزالہ بھی کر دینا ضرور سمجھا جاتا ہے: بطورِ مثال معروض ہے کہ جزءِ لا یتجزی کے مسئلہ کے اِثبات کے دلائل نہایت وضاحت کے ساتھ ذکر کرنے اور عقلی، سائنسی، ہندسی تمام پہلوؤں پر سیر حاصل گفتگو کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''احکامِ ہندسی مثل احکامِ کُرَّات، مکعبات، ومخروطات وغیرہ مجسّمات اور احکامِ دوائر و مثلثات و مربعات وغیرہ مسطحات، سب اِسی اِتصالِ بُعدی تک رہتے ہیں اور خود اجزائے غیر منقسمہ (اجزائے لا یتجزّی) تک نہیں پہنچتے۔ اور اِس لیے دلائلِ ہندسی کے وسیلے سے اجزائے غیر منقسمہ (اجزائے لا یتجزّی۔ف) کو باطل سمجھنا ایسا ہے جیسا بوسیلۂ حرارتِ خارجی، پانی کی برودتِ ذاتی کو باطل سمجھنا۔''(۶)

یعنی محض سائنس، جیومیٹری اور ریاضی کے رعب سے مذکورہ مسئلہ کو باطل قرار نہیں دیا جا سکتا، جیسا کہ ماضی قریب کے بعض مسلمان مفکروں اور اہلِ حق میں شامل محققوں نے یہ کاوش کی ہے جو سخت مخدوش ہے اور متکلم فیہ ہے۔ اور شرعیات کے تناظر میں مسئلہ کی اہمیت کیا ہے، اِس کا اندازہ تو حضرت کے الفاظ و بیان میں ہی وہ تحقیق دیکھنے سے ہوگا۔

(۱) تقریر دل پذیر ص ۳۵۳ (۲) تقریر دل پذیر ص ۳۶۵ (۳) تقریر دل پذیر ۱۲۹، ۱۳۰
(۴) ایضاً ص ۱۲۸ (۵) تقریر دل پذیر ص ۲۰۰، ۲۰۱ (۶) تقریر دل پذیر ص ۳۵۷، ۳۵۸
(۷) تقریر دل پذیر ص ۳۵۹، ۳۶۸

قسط نمبر (۲۲)

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخر الاسلام ❖

اِسی لیے حضرتؒ کے یہاں یہ پہلو نہایت روشن ہے کہ:

(۱) اگر کسی شے کو ثابت کرنا ہوتا ہے، تو دلائل سے، اُس کا ثبوت فراہم کرنے کے ساتھ، اُس کے خلاف جتنے احتمالات ہو سکتے ہیں، اُن میں سے ہر احتمال کا مذکورہ امور واصول کے تحت دلیل سے باطل ہونا ، یا مشتبہ ہونا، یا بے دلیل ہونا (جس درجہ کی جو بات ہو، اُس حیثیت سے) بھی دکھلا دیا جائے۔ اور

(۲) اگر کسی شے کو باطل کرنا ہوتا ہے، تو اُس کے موجود ہونے اور ثابت ہو سکنے کے جتنے احتما لات ہو سکتے ہیں، اُن میں سے ہر احتمال کا دلیل سے باطل ہونا، خلافِ دلیل ہونا، یا منع اور نقض (۱) کا پہلو رکھنے کی حیثیت دکھلانا بھی ضروری خیال فرماتے ہیں۔

(۳) بحث پر اِستدلال کے لیے شے کی اصل اور بنیاد سے گفتگو کرتے ہیں، اور غلطی کا منشا اور وجہ کیا ہوئی، اُس کی نشاندہی بھی فرماتے ہیں۔ مثلاً بعض مفکروں محققوں، مذہب کے نمائندوں اور حکماء کے مقلدوں سے اِستدلال کے مراحل میں سے کسی ایک موقع پر کوئی غلطی واقع ہوگئی، پھر وہی غلطی چل پڑی ۔ اِس کی مثال فلاسفۂ مشّائین کے یہاں ''مکان'' کی ماہیت، ''بُعدِ مجرد'' اور ''خلا'' کی بحث ہے۔ اِس مسئلے کی تحقیق حضرت نانوتویؒ کے یہاں شرح وبسط کے ساتھ نہایت مکمل اور مدلل طور پر ملتی ہے۔ مکانِ اجسام کی ماہیت کیا ہے اور خلا کا وجود ہے یا نہیں؟ بعد مجرد کا تسلیم کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ اگر ہے، تو جو لوگ تسلیم نہیں کرتے اُن کے اِنکار کی وجہ کیا ہے؟ اِس پر نہایت مکمل اور روشن دلائل کے ساتھ گفتگو فرمائی ہے۔

❖ ایم-ڈی-مظاہری علیگ

(۱) حاشیہ (۱) طلب الدليل على مقدمة معينة و يسمى منا قضة و نقضاً تفصيلياً. (''تلخیص الشریفیۃ''، تلخیصات عشر ص ۱۶۔ حکیم الامت حضرت تھانویؒ

(۴) اخلاقی اصول: خیر و شر کے ثبوت، معیار، اعمال کے حسن و قبح کے باہمی فرق مراتب کے باب میں جہاں "عقل کے چراغ گل ہیں"، سائنسی طریقہ کار بالکل فیل ہے۔ دوسری طرف مفکروں نے اپنی اپنی کہی ہے۔ سترہویں صدی کے اہم مفکر ہابس نے سائنس، انسان اور کائنات کے تصورات کو یکجا کیا تھا اور موجودہ معاشرتی نظام کو توڑ کر اُسے پھر سے فطری کیفیت کے لحاظ سے جوڑ کر معاشرہ کو از سر نو ترتیب دینے کی کوشش کی تھی۔ ہابس کا نظریۂ اخلاقیات یہ تھا کہ "جو کچھ انسان کی پسند یا خواہش ہو اُس کو وہ خیر کہتا ہے اور جو کچھ اُس کی ناپسندیدگی کا باعث ہو، اُسے وہ شر سے تعبیر کرتا ہے۔" بعد میں "روسو نے ہابس کی پیروی کی اور کہا کہ ریاست کے سلسلے میں اعلی اقتدار پر کوئی بندش نہیں ہے۔ (۱)" اور حالی نے اِسی کی پیروی میں سرسید کا دفاع کرتے ہوئے کہا: "ایک ریفارفر ... کا یہ کام نہیں ہے کہ وہ... اپنے خیالات اور اپنی رایوں کی بھی اصلاح کرتا جائے۔" (۲)

دوسرا اہم مفکر لاک ہے، جس "کو یقین تھا کہ جس طرح فطرت یا کائنات میں ایسے قوانین موجود ہیں جو گرتی ہوئی چیزوں پر اور اُن کی رفتار پر عائد ہوتے ہیں، اُسی طرح انسانی معاشرے میں ایسے قوانین ہیں جن کے تحت معاشرہ قائم رہتا ہے۔" (نظریۂ فطرت ص ۱۶۴) لہذا اخلاقی اصولوں کی دریافت کے لیے اور معاشرتی قوانین کا "علم حاصل کرنے کے لیے فطری یا تجربی طریقہ ہی صحیح طریقہ ہے اور کوئی عقلی ما بعد الطبیعاتی طریقہ نہیں ہے۔" (۳)

اِس باب میں حضرت نانوتویؒ نے جن اصولوں کی وضاحت فرمائی، انہیں سنیے:

"عالمِ ظاہر کی پانچ قسمیں ہیں: مبصرات، مسموعات، مشمومات، مذوقات، ملموسات، (یعنی تمام محسوسات۔ف) جو اِن پانچ حواس سے معلوم ہوتے ہیں (آنکھ، کان، ناک، زبان اور جلد سے۔ف) اور (دیکھنے، سننے، سونگھنے، چکھنے اور چھونے والی چیزوں میں سے۔ف) پانچ کی پانچوں قسموں میں بھلے، برے کا فرق ہے۔ صورت، شکل، آواز، ذائقے وغیرہ میں سے اگر ایک اچھی ہے، تو دوسری بری، پھر کیا معنی کہ اعمال میں حسن و قبح کا فرق نہ ہو؟"

اِسے ذکر کرنے کے ساتھ لکھا ہے کہ پہلے ایک قیاسی اصول کے طور پر یوں گمان ہوتا تھا کہ: "بے شک بعضے عمل اچھے اور بعضے برے (ہیں۔ف)، پر اب (مسئلہ کی قدرتی اصولوں کی روشنی میں، نیز تخمِ اخلاق اور ثمرات کے تلازم کے تجزیاتی مشاہدات کے بعد۔ف) بفضلہٖ تعالی یقینِ کامل ہو گیا کہ اعمالِ ظاہر؛ بلکہ خیالاتِ دلی میں بھی مثل اخلاقِ باطن کے فرقِ حسن قبح ہے اور ہر عمل کسی نہ کسی مرتبہ کا حسن و قبح رکھتا ہے۔" (۴)

---

(۱) نظریۂ فطرت ص ۱۶۳ (۲) حیات جاوید ص ۳۸۱ (۳) ص ۱۶۳ (۴) تقریر دل پذیر ص ۱۷۲

(۵) سرسید اور حضرت نانوتویؒ کے دور تک یعنی ''انیسوی صدی کے آخر تک سائنس کی بنیاد مادہ کے تصور پر تھی، اور مادہ کی تعریف آج کل یوں کی گئی ہے: ''مادہ توانائی کی ایک خاص شکل ہے، جس کی لازمی خصوصیات ہیں کمیت اور زمان و مکان میں پھیلاؤ۔ Matter is a specialised form of energy which has the attributes of mass and extension in space and time'' پروفیسر محمد حسن عسکری لکھتے ہیں کہ ''اِس تعریف کے ضمن میں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یہاں ''زمان'' لفظ بیسویں صدی میں بڑھایا گیا ہے، پہلے صرف ''مکان'' تھا۔.... غرض پرانے سائنس کے لحاظ سے آخری حقیقت مادہ تھی یعنی وہ چیز جسے دیکھا یا محسوس کیا جا سکے... لیکن انگریز سائنسداں ردرفورڈ نے جوہر (atom) کو توڑ کر دکھا دیا۔ چناں چہ اب سائنسداں مادے کے بجائے توانائی (energy)(۱) کا ذکر کرنے لگے۔ نئے سائنس کی نظر میں کائنات ٹھوس نہیں بلکہ ایک طرح کی دھند بن گئی ہے۔''(۲)

اِستدلال کی مذکورہ بالا خوبیاں حضرتؒ کے یہاں محسوسات اور عقلیات دونوں شعبوں میں یکساں طور پر موجود ہیں۔ جہاں ایک طرف مسئلہ ثابت کرتے وقت برہانی عقلی دلائل پر بنیاد قائم کرنے کے ساتھ ساتھ برہان ہی کے اصولِ ستہ یعنی اولیات، فطریات حدسیات، مشاہدات، تجربیات اور متواترات بروئے کار لائے جاتے ہیں۔ جدلی وخطابی دلائل کا استعمال عموماً نہیں کرتے، لیکن جب کبھی کرتے ہیں، تو مسئلہ کی صرف تائید اور توضیح کے لئے، نہ کہ مدارِ اِستدلال کے طور پر، وہیں دوسری طرف سائنس کے مسلمہ اصولوں سے تائید حاصل کرتے ہیں، ساتھ ہی، اُن پر تنقید، اُن کی توضیح اور اُن کی اصلاح وتوضیحات بھی کرتے جا تے ہیں۔ ریاضی کے اصول مسلمات میں شامل ہیں اُن سے استشہاد و استدلال کرتے ہیں۔ زمان ومکان اور خلا کی گفتگو آئنسٹائن نے جس مرحلے پر لا کر چھوڑی ہے، حضرت کے یہاں وہ بحث کچھ مزید نکھری ہوئی نتیجہ خیز، اضافہ اور اصلاح کے ساتھ ملے گی۔ یہی حال انفجارِ عظیم (Big Bang) کا ہے۔

(۱) حاشیہ (۱) ''توانائی کی تعریف یوں ہے: کام کرنے کی صلاحیت۔''

(۲) جدیدیت ص ۸۶، ۸۷

قسط نمبر (۲۳)

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخرالاسلام ❖

مسائل ودلائل، قدیم وجدید

یہ امر ملحوظ رکھنے کے قابل ہے کہ بات خواہ سائنس کے محسوساتی ومشاہداتی امور کے حوالے سے ہو، جن کا تعلق اشیاء کے طبعی خواص سے ہے اور خواہ فلسفہ اور ذہن وعقل سے وابستہ امور کے حوالے سے ہو، دونوں سے نتائج عقلی ہی حاصل ہوتے ہیں، اِس لیے کہ دونوں پہلو اِدراکات اور عقلی استدلالات سے متعلق ہوا کرتے ہیں۔ بلکہ ایک حد پر جاکر یہ اہلِ سائنس بھی یہی کہتے ہیں، مثلاً ''کششِ ثقل کیوں کر کام کرتی ہے اور مختلف رنگ کیوں کر جداگانہ طور پر شیشے کے منشورِ (مثلثی, Prism۔ف) سے شعاعیں چھنکتے ہیں؟'' نیوٹن کا کہنا تھا کہ ''یہ فلسفے کے مسائل ہیں، جن پر فلسفی لوگ ہی غور کرسکتے ہیں۔'' نیوٹن کی تحقیق صرف کائنات کے ایسے اصولوں پر رک جاتی ہے جن میں کشش ثقل کا ظاہر ہونا اور منشورِ (مثلثی, Prism۔ف) سے رنگوں کا بکھر جانا علم ریاضی کی رو سے ظاہر ہو۔''(۱)

بات صرف نیوٹن کے اِعتراف تک ہی نہیں رہتی، بلکہ سائنسی دریافتوں کے حوالے سے سائنسداں ''لاک کے خیال میں فطرت کی صحیح خصلت عقل سے ظاہر ہوتی ہے۔... اور وہ قانون عقل کا ہے جو ہمیں سکھاتا ہے کہ کوئی انسان عقل کا ساتھ نہ چھوڑے۔'' نتائج کے عقلی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جس چیز کو سائنس کا اِختباری طریقۂ کار کہا جاتا ہے، مشاہدہ اُس پورے عمل کا پہلا قدم ہوتا ہے، جس کے تحت موجودات کی سائنسی، تجرباتی، اختباری تحقیق وتفتیش، تحلیل وتجزِی کرکے نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ نتیجہ

❖ ایم-ڈی-مظاہری علیگ

(۱) سرسید اور حالی کا نظریۂ فطرت ص ۱۶۵

عقلی ہوتا ہے، پھر اِس مسئلہ پر بحث کرنا، اور اِس پر قیاس (Deduce) کر کے دوسری جزئیات پر حکم کو جاری کرنا، اس کے طریقے اور نتائج سب عقلی ہوتے ہیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ:

چاند کی ہیئتِ اصلیہ کا زوال اور وہ بھی بطور اِنشقاق سخت دشوار ہے کہ اِس دشوار ہونے کی وجہ سے ہی: ''بہت سے حکماء اِس کے محال ہونے کے قائل ہو گئے۔'' اور سمجھ گئے کہ چاند کی ہیئتِ اصلیہ کا زوال محال ہے۔ حکماء کے اصول کی وضاحت کرتے ہوئے حضرت نانوتویؒ لکھتے ہیں:

''مگر چوں کہ اُن کے مطلب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہیئتِ کروی سے بوجہِ بساطت بجز حرکتِ مستدیرہ بطور اقتضائے طبیعت صادر نہیں ہو سکتی۔ اور اِنشقاق کے لیے حرکتِ مستقیم کا ہونا ضروری ہے۔'' یہ اصولِ موضوعہ جیسا فیثا غورث کے زمانے میں درست تھا، ویسا ہی نیوٹن (۱)

و مابعد زمانے میں بھی درست ہے۔ لیکن قبل عیسوی دور کے وضع کردہ یونانیوں کے اصول کو اُن کے متبعین نے، نیز نیوٹن کے قانونِ حرکت کے پہلے اصول کو اُس کے متبعین نے جزئیات میں جاری کرنے میں غلطی کی۔ حضرت نانوتویؒ فرماتے ہیں:

''اگر بوجہِ قسرِ قاسر یعنی زورِ خارجی اِنشقاق واقع ہو جائے، تو حکماء کے قول کے مخالف نہ ہوگا۔ سو اہلِ اِسلام بھی اگر قائل ہیں، تو اِنشقاقِ قسری کے قائل ہیں، اِنشقاقِ طبعی کے قائل نہیں، ورنہ اعجاز ہی کیا ہوتا۔ اِعجاز خود خرقِ عادت کو کہتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ مخالفتِ طبیعت، اول درجہ کی خرقِ عادت ہے۔ اور پھر مخالفتِ طبیعت ایسی کہ کسی طرح کسی سببِ طبعی پر اِنطباق کا اِحتمال ہی نہیں۔'' (۲)

البتہ بے موقع اِستدلال درست نہیں ہوا کرتا، چناں چہ ''محسوسات وغیرہ معلومات میں جن میں دلائل کو دخل نہ ہو۔'' ''مثلاً ایک شخص تو طلوع وغروب کے وقت کسی بلندی پر یا میدان میں کھڑا ہو کر آفتاب کو زمین سے اونچا دیکھتا ہو۔ اور ایک شخص آنکھوں سے تو نہ دیکھے پر گھڑی گھنٹے کے حساب سے یوں کہے کہ آفتاب طلوع نہیں ہوا، یا غروب ہو گیا، تو اُس کا دعویٰ اُس اول شخص کے پیش نہیں جانے کا۔ یوں ہی کہیں گے کہ گھڑی بگڑی ہوئی ہے۔'' (۳)

کیوں کہ یہ بھی عقل ہی کا فیصلہ ہے کہ ''جو بات بے دلیل عقلِ غالب کے نزدیک مسلّم ہوتی ہے، جیسے دو دونی چار، اُس کے خلاف پُر سود لیلیں بھی ہوتی ہیں، تو اُس پر ور نہیں ہو سکتیں۔'' (۴) چناں چہ مذکورہ بالا

(۱) دیکھیے حرکت کے باب میں نیوٹن کا پہلا قانون۔ اِس کی وضاحت آئندہ بھی آئے گی

(۲) قبلہ نما ص ۶۳، ۶۴، مکتبہ دارالعلوم دیوبند ۲۰۱۳ء

(۳) تقریر دل پذیر ص ۳۵۶، ۳۲ (۴) تقریر دل پذیر، ۳۲

مثال میں طلوع وغروب کا مشاہدہ، اِس کا ثبوت ہے۔

عقل کی حدود کے تذکرہ میں یہ بات بھی اہم ہے کہ:

(الف) روح کے ساتھ ربط اور نسبت ملحوظ رکھتے ہوئے عقل کی حیثیت بھی وزیر ومشیر کی ہے روح کے لئے کیوں کہ قوتِ عمل کے ذریعہ عقل کے حکم سے صادر ہونے والے اعمال سے اصل نفع روح کا ہے اور اگر خواہش کے غلبے کے نتیجہ میں، قوتِ عمل عقل کے خلاف عمل کرنے لگے، تو اُس کا نقصان بھی روح کو ہوتا ہے۔ عقل اور قوتِ عمل کے اِس باہمی ربط کے نتیجہ میں ظاہر ہونے والا اثر، درحقیقت روح کی مضرت و منفعت ہے۔(۱)

(ب) دلیل نقلی وعقلی کے مابین تعارض ہو اور دلیل نقلی وعقلی دونوں ظنی ہوں، تو اس ''میں چوں کہ دلیل نقلی مظنون الصدق کے ماننے کے وجوب پر دلائل صحیحہ قائم ہیں جو اصول وکلام میں مذکور ہیں اور دلیل عقلی مظنون الصدق کے ماننے کے وجوب پر کوئی دلیل صحیح قائم نہیں اس لیے اس وقت دلیل نقلی کو مقدم رکھیں گے اور دلیل عقلی کو غلط سمجھیں گے اور اس کا مظنون ہونا خود یہی معنی رکھتا ہے کہ ممکن ہے کہ غلط ہو تو اس کے غلط ماننے میں بھی کسی حکم عقلی کی مخالفت نہیں کی گئی اور اگر چہ اس صورت میں دلیل نقلی کے ماننے کی یہ بھی ایک صورت ہوسکتی تھی کہ اس کے ظاہری معنی سے اس کو پھیر لیتے مگر چوں کہ تاویل بلاضرورت خود ممنوع ہے اور یہاں کوئی ضرورت تھی نہیں اس لیے اس طریق کا اختیار کرنا شرعاً ناجائز اور بدعت اور عقلاً غیر مستحسن ہے جیسا اوپر غیر مستحسن ہونے کی وجہ بیان کردی گئی بقولہ اس کا مظنون ہونا الی قولہ مخالفت نہیں کی گئی۔''(۲)

۞......۞......۞

(۱) تقریر دل پذیر

(۲) الانتباہات المفیدۃ ص ۲۵

قسط نمبر (۲۴)

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخر الاسلام ❖

سائنس کی بنیاد اور نہاد فلسفہ ہے

فیثا غورث (۵۶۹تا۴۷۹ق.م.)(۱)''ایک یونانی دانشور اور ریاضی داں تھا جس کا یقین تھا کہ کائنات کی ہر شے پر عدد کی حکمرانی ہے(Number rules on universe) اُس نے بیشتر چیزوں کو عددی قیمتیں دیں اور عددی تصور پیش کیا۔ فیثا غورث نے اپنی تعلیم، پٹواری(rope strechers)(عمارت، اراضی کا معائنہ،، پیائش، بنیاد نیز حدود کا تعیُّن کرنے والے لوگوں کے ساتھ رہ کر حاصل کی۔ یہ وہی اِنجینئر تھے جنھوں نے اہرام تعمیر کیا تھا۔ یہ لوگ رسی سے متعلق ایک دائرہ میں مساوی جفت فاصلے سے ۱۲ گانٹھیں باندھنے کا مخصوص خفیہ علم رکھتے تھے۔ جب اِس ڈور کو زمین پر کیل گاڑ کر ۵. ۴. ۳ کے ابعاد کی صورت میں کس دیا جاتا، تب قائمہ زاویہ بن جایا کرتا تھا۔ اِس کی مدد سے وہ لوگ عمارتوں کا سنگِ بنیاد صحیح طور پر رکھتے تھے۔ ایک دن فیثا غورث چھڑی سے کچھ لکیریں کھینچ رہا تھا، تب اُسے معلوم ہوا کہ اگر (۵. ۴. ۳)، اِس مثلث کے ہر ضلع پر مربعے بنائے جائیں اور دو چھوٹے مربعوں کے رقبوں کی جمع کی جائے، تب وہ بڑے ضلعوں پر بنائے گئے اکیلے مربع کے رقبے کے برابر ہو جاتی ہے۔ اُس نے دیگر قائمۃ ا لزاویہ مثلثوں کے لیے بھی جانچ کیا، تو یہی نتیجہ درست پایا۔'' یہ ''سہ عددی سیٹ جیسے (۵. ۴. ۳)، (۱۰. ۸. ۶)، (۱۵. ۱۲. ۹)، وغیرہ فیثا غورث کے ثلاثی اعداد (Pythagorian triples) کہلاتے ہیں (۲)۔ فیثا غورث کا کہنا تھا کہ ''تمام اشیاء جو ہم دیکھتے ہیں یا چھوتے ہیں، اعداد کو ظاہر کرتی ہیں۔ کمیت کے قابلِ شمار ہونے کے اِس تصور کے مطابق عالَمِ فطرت کے کو دیکھا اور جانا جا سکتا ہے۔ فلکیات میں

❖ ایم-ڈی-مظاہری علیگ

(۱) فیثا غورث (۵۶۹تا۴۷۹ق.م.

(۲) علم ہندسہ دہم جماعت ص ۲۳

اجسامِ سماوی کی رفتار، فاصلی مطابقت کی نسبت سے متعین ہوتی ہے جس کو بعد میں کروں کی موسیقی کا نام دیا گیا۔ایسی تمام شکلیں یا ظاہر سطحیں جن سے محسوس اجسام پابند یا متعین ہوتے ہیں مکمل علمِ ہندسی کی اشکال کی نمائندگی کرتی ہیں۔اور اِن اشکال کے قوانین کو بالآخر اعداد کی نسبت میں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔

یہ دریافت کہ طبیعی سائنس کی کلید ریاضی میں ہے، تخلیقی ذہن کے اُن اِدراکات میں سے ہے جو کہ فلسفیانہ فکر کی طفولیت سے لے کر آج تک سائنس کے لیے رہنما اصول دریافت کرتے رہے ہیں۔(۱)

عقلی اِستدلال اور سائنسی طریقۂ کار کی حدوں اور نوعیّتوں کو سمجھ لینا ضروری ہے

(۱) مادہ، جسم، زمان مکان، خلا، اِنتہاء و لا اِنتہاء وجود و عدم، موجود اصلی اور فنائے عالم، حرکت (حرکتِ اول= کائنات کی اِبتدا) کے مسائل پر گفتگو کرنے کے لئے ، چوں کہ معادِنِ ثلاثہ ہی اُن کا موضوع بحث ہوتے ہیں، اِس لئے ایک طرف اگر وہ کائنات کی بے پایاں وسعت، نا قابلِ تصور فاصلے، وہم وخیال میں نہ آنے والے سحابوں (Nebula) کی جسامت، سورج اور ستاروں کی قد وقامت کو معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اور دوسری طرف لا اِنتہاء صغر وچھوٹائی کو بھی دریافت کرلینا چاہتے ہیں، جن کا یہ عالم ہے کہ مثلاً سالمہ (Molecule) ویسا ہی نا قابلِ تصور حد تک چھوٹا ہے جیسا کہ سحابہ نا قابلِ تصور حد تک بڑا۔ پانی کے ایک قطرے میں اربوں کھربوں سالمات کا ہونا، پھر اِس سالمہ کے اندر اس سے بھی چھوٹے چھوٹے الیکٹران یا برقی ذرات کا پایا جانا، جن کے مابین نسبتاً ایسی ہی بڑی بڑی خلائیں یا فاصلے، جیسے آفتاب اور اُس کے سیاروں کے مابین۔ پھر سالمہ کی بجائے خود اِتنی تنگ اور اِتنی فراخ دنیا کے اندر عقل کو بوکھلا دینے والا ایک مسلسل سلسلہ۔ یہ سب چیزیں گو مشاہدات سے وابستہ ہیں، لیکن اِن سے حاصل ہونے والے نتائج عقلی ہوا کرتے ہیں۔

(۲) اہلِ سائنس کے یہاں طریقۂ کار یہ ہے کہ جزئیات کے مشاہدے سے اصول وضع کیا جاتا ہے ۔بجائے قبل تجربی (A Priori) تصورات سے آگے بڑھنے کے، نظریۂ حیات کا آلۂ کار، صرف تحلیلیاتی (Analytical) اندازقرار پایا ہے۔اہلِ فلسفہ وحکمت کے یہاں اُن حکمی امور وقواعد کو جو اصول موضوعہ کا درجہ رکھتے ہیں جزئیات پر جاری کیا جاتا ہے۔ یہ امور، اصول اور علوم، علومِ حکمیہ کہلاتے ہیں، جن کا اِستعمال حضرت نانوتوی کے یہاں بڑی قوت اور کثرت کے ساتھ ملتا ہے۔اِن علومِ حکمیہ کی حیثیت یہ ہوتی ہے کہ زمانوں ،قوموں ، مذہبوں اور دریافتوں کے بدلنے سے وہ نہیں بدلتے ۔حضرت

---

(۱) سرسید اور حالی کا نظریۂ فطرت ص ۱۲۲

نانوتویؒ فرماتے ہیں: بعضے علوم ''ایسے ہیں کہ اُنہیں یوں نہیں کہہ سکتے کہ یہ علوم بھی فلاں زمانے میں پیدا ہوئے ہیں، اُس سے پہلے نہ تھے۔'' حضرت نانوتویؒ کے ہی ایک اِقتباس سے یہ مثال ملاحظہ کے قابل ہے جو معجزۂ شق القمر کے بیان میں پیش فرمائی ہے:

''ممالکِ جنوبی وشمالی میں اِس واقعہ کی اِطلاع کا نہ ہونا، اُس کی یہ کیفیت کہ اگر جاڑے کے موسم اور گرد وغبار اور ابر وکہسار وغیرہ امور سے قطعِ نظر بھی کیجیے، تو وہاں حالتِ اِنشقاق میں بھی قمر اُتنا ہی نظر آیا ہوگا، جتنا حالتِ اصلی میں، یعنی جیسا اور شبوں میں۔ بایں وجہ کہ کرہ ہمیشہ نصف سے کم نظر آیا کرتا ہے۔ اُس شب میں بھی نصف سے کم نظر آیا ہوگا۔ ورنہ (خطِ) مخروطِ نگاہ کو (کرۂ قمر کے) نصف یا نصف سے زیادہ سے متصل مانا جائے، تو یہ قاعدۂ مسلّمہ غلط ہوجائے کہ:

قاعدۂ مسلّمہ: ''خطِ ضلعِ زاویۂ مخروطہ کُرّہ کے نصف سے ورے مماس ہوا کرتا ہے۔''

یہ اصولی مسئلہ فی زمانہ طبعیات (Physics) علم تشریح (Anatomy) کا موضوع اور امراض العین (Opthalmology) کا مسلّم مسئلہ ہے۔

اِس کے متعلق آپ کیا کہیں گے کہ کس زمانے میں یہ رائج ہوا۔ جس طرح تھیلس (۱) یونان میں جیومیٹری کی ابتدا تھیلس (چھٹی صدی ق م) نے کی۔ اراضی ناپنے کے طریقے کو جیومیٹری کی شکل دینے کا ذمہ دار تھیلس تھا۔ فیثا غورث تھیلس ہی کا شاگرد ہے۔ ''تھیلس پہلا یونانی ریاضی داں تھا جس نے علم فلکیات (Astronomy) کو ہر طرح سے سائنس بنانے کے لیے علمِ ہندسہ کے اِثباتی مطالعہ کی اِبتدا کی۔ ''ہر طرح سے سائنس بنانے'' کا مطلب یہ ہے کہ اُس نے فطرت کی تلاش کی ''یعنی ہمارے گرد وپیش کی وہ دنیا جس کو ہم کسی طور پر جان سکتے ہیں، مکمل طور پر فطری ہے۔ جزوی طور پر فطری نہیں (ہے) یا مافوق الفطری نہیں (ہے) اور یہیں سے بقول کارن فورڈ (فلاسفۂ یونان کے حوالے سے صدیوں کی بے اِعتنائی کے بعد پچھلے ۸۰ سال سے مغرب میں اِن فلسفیوں کا بہت چرچا ہے۔ یونانی فلاسفہ کے بارے میں زیادہ تحقیقی کام دو انگریز عالموں یعنی جورج ٹامسن (George Thompson) اور کارن فورڈ (Cornford) نے کیا ہے۔ ف) سائنس کی ابتدا ہوئی۔'' لیکن فطری اور مافوق الفطری کا فرق تھیلس کے یہاں تھا، وہ یہ تسلیم کرتا تھا کہ ''کائنات میں کچھ ایسی قوتیں بھی کام کرتی ہیں، جو ہماری راہ میں مزاحم ہوتی ہیں۔ اُن کو مافوق الفطرۃ دنیا'' کہا گیا۔ ''لیکن نئے سائنسی رجحان نے یہ فرق ختم کردیا یعنی فطری اور مافوق الفطری وجود کا فرق مٹ گیا۔ اور کائنات صرف فطری ہوکر رہ گئی۔'' (۲)

---

(۱) تھیلس Thales640-546　(۲) سرسید اور حالی کا نظریہ فطرت ص ۱۱۸ تا ۱۲۰

’’متناسبت کا بنیادی مسئلہ(Basic Proportionally Theorem)‘تھیلیس کے مسئلہ‘ کے نام سے بھی جانا جاتا ہے۔‘‘ جو عصر حاضر میں جماعتِ دہم کے علم ہندسہ(Geometry) کے نصاب تعلیم میں شامل ہے، کے یہاں یہ مسلم تھا۔

اُقلیدس(۱) اُقلیدس: اسکندریہ کا باشندہ اُقلیدس یونانی ریاضی داں تھا۔ بابائے علم ہندسہ کے نام سے مشہور ہے۔ اُس کی کتاب Element ریاضی کی تاریخ میں موثر کتابوں میں سے ایک ہے جو علم ہندسہ کی تدریس میں سب سے اہم درسی کتاب کی تدریس کے طور پر خدمت انجام دے رہی ہے۔ اُقلیدس نے فاصلے کے تناظر اور پس منظر(Perceptive) مخروطی حصے(Conic section)، کروی علمِ ہندسہ(Spherical)، اور عددی تھیوری(Number theory) پر بھی کام کیا۔ اُقلیدس (Eculid) کے موضوعات اور کلیۂ متعارفہ مشہور ومعروف ہیں، جن کا حسب موقعہ ذکر آئے گا۔ دور حاضر میں ’’اُقلیدس کے پنج موضوعات‘‘ زیادہ زیر بحث ہیں۔ جن میں سے چار مسلّمات کا درجہ اِختیار کر چکے ہیں۔ البتہ اِن موضوعات میں کچھ اضافے ہوئے ہیں۔ اور’’ پانچویں موضوع کو اِثباتی مسئلہ کے طور پر ثابت کرنے کی کوششیں رائگاں ہوگئیں، لیکن اِن کوششوں سے علم ہندسہ کی کئی شاخیں وجود میں آئیں۔ اُنہیں غیر اُقلیدسی علم ہندسہ(Non Eculidian geometry) کہتے ہیں۔(ہندسہ نویں جماعت ۲۰۱۲ء پونہ بورڈ ص ۱، ۷، ۴۶، ۴۷) اُسی طرح ڈیکارٹ(۱) نے سب سے پہلے اُقلیدسی جیومیٹری اور الجبرا میں باضابطہ تعلق قائم کر کے علم ریاضی کو یکسر تبدیل کر دیا۔... دیکارتسی محددین (یعنی نقطہ کا مقام اور حقیقی اعداد کی جوڑی۔ف) تجزیاتی علم ہندسہ کی اساس ہے۔ اور علم ریاضی کی بہت سی شاخوں کی واضح وروشن ترجمانی کرتی ہے۔ مثلاً (Linear Algebra)، (Complex analysis)، (Differential Geometry)، (Multi variate calculus)، (Graph theory) اور مزید اسے کمپیوٹر گرافکس، علم ہندسی ڈیزائن (نقشہ نویسی Architecture۔ف) میں کامل معاون‘‘ ہے۔ اِس کے علاوہ رینے ڈیکارتس کا ’’محددی علم ہندسہ وسیع پیمانے پر مختلف علم کے میدانوں میں اِستعمال ہوتا ہے، جیسے طبعیات، انجینیر یگ (علمِ مہندسی)، جہاز رانی، علم زلزلہ اور فنونِ لطیفہ۔‘‘(۲) سے ہوتا ہوا بعد کے طبعیین، مہندسین، ماہرین تشریح، اور اہلِ ریاضی سب ہی کے یہاں مسلم ہے، اور آج کے جدید ترین دور میں بھی، اِس پر خطِ نسخ نہیں کھینچا جا سکا ہے۔

---

(۱)’’سترہویں صدی میں فرانس کے ریاضی داں رینے ڈیکارتس Rene Decartes 1596-1650

(۲) ایضاً ص ۱۲۶

مسئلہ شق القمر کی وضاحت کے لیے یہ اِمکان ظاہر کرنا یہاں پیشِ نظر نہیں ہے کہ:

''اکثر ممالکِ جنوبی وشمالی میں ایک نصف دوسرے نصف کی آڑ میں آ گیا ہوگا۔اور اِس وجہ سے اُن لوگوں کو اِنشقاقِ قمر کی اِطلاع نہ ہوئی ہوگی۔''

یہاں یہ بتلانا منظور ہے کہ کسی بھی گیند یا کروی شے کو ایک معتد بہ فاصلے سے دیکھا جائے، تو نگاہ سے نکلنے والی شعاعیں، کرہ کے جانبین میں نصف کرہ سے کم ہی حصہ تک پہنچ پائیں گی۔نصف سے زائد پیچھے والا حصہ شعاعوں کی گرفت سے باہر رہے گا۔

(۳) جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ اہلِ سائنس کے یہاں، اُن کے اپنے اصول پر جو نتائج برآمد ہوتے ہیں، وہ عقلی ہوتے ہیں، لیکن عموماً برہانِ لمی کے درجے کو نہیں پہنچتے بلکہ زیادہ تر اِستقرائی ہوتے ہیں۔اور حکیم الامت حضرت تھانویؒ کی ذکر کردہ صراحت کے مطابق:

''استقراء کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ اُس میں چند جزئیات کا مشاہدہ ہوتا ہے، (اِس لئے اُن جزئیات کی حد تک تو وہ مشاہدہ حجت ہے، لیکن قیاس کے اصول سے) اُن سے دوسری جزئیات پر اِستدلال کرنا قطعی نہیں ہوسکتا۔البتہ مرتبۂ ظن میں دوسری جزئیات کے لیے بھی اس حکم کو ثابت کرسکتے ہیں، لیکن یہ ظن وہاں حجت ہوگا جہاں اس سے اقوی دلیل اس کی معارض نہ ہو اور وہاں بھی محض دوام کا حکم بدرجۂ ظن میں ہوگا۔'' اس کا ضروری ہونا، کہ اُس کے خلاف ہو ہی نہ سکے، ثابت نہ ہوگا۔... ''لہٰذا، ایسے اِستقراء سے حاصل شدہ ظنی نتیجے کے مقابلے میں'' جہاں اقویٰ دلیل معارض ہو، وہاں اُس ظن کا اتنا بھی اثر نہ رہے گا بلکہ اس اقوی (دلیل۔ف) پر عمل ہوگا۔''(۱)

(۴) نتائج کے ظنی اور قطعی ہونے کے باب میں حکیم الامت حضرت تھانویؒ کی یہ وضاحت، بہت اہم ہے، جس کی روشنی میں اہلِ سائنس کے طریقۂ کار سے برآمد ہونے والے نتائج کی حیثیت ونوعیت کا مطالعہ کیا جانا چاہئے۔

(۱) انتباہ دوم۔الانتباہات المفیدۃ ص۳۳

قسط نمبر (۲۵)

مسائلِ کلامیہ کے باب میں
مصنّفاتِ امامِ نانوتوی
استفادہ کا منہاج

مولانا فخر الاسلام ❖

سائنسی طریقۂ کار (سائنٹفک میتھڈ) کے دائرے میں محققینِ سائنس، اپنی بساط کے مطابق صحیفۂ فطرت کے یا بقول اُن کے ''ورک آف گاڈ'' کے سائنسی عوامل دریافت کرکے، جو نتائج اخذ کرتے ہیں، اُن کے متعلق مولانا عبد الباری ندویؒ نے خود اہلِ سائنس کا یہ اعتراف نقل کیا ہے:

''دوسرے انسانوں کی طرح اُس کے طریقے (سائنسداں کے طریقے (Method) بکثرت ناقص ہوتے ہیں اور اُس کا علم بھی قطعی (Absolute) کبھی نہیں ہوتا۔ وہ بھی غلطیاں کرسکتا ہے، بلکہ مہمل باتوں تک کا قائل ہوجاسکتا ہے۔ سائنس جو کبھی نام نہاد منطق یا یقینی علم کا مخزن (Repository) خیال کی جاتی تھی، اب اس میں بالآخر ایسے شکوک وشبہات کی گنجائش نکل آئی ہے کہ مذہب وفلسفہ کے مسائل پر اب اُس کے مقابلہ میں اِبہام کا اِعتراض نہیں کیا جاسکتا۔''(۱)

(۵) محسوساتی ومشاہداتی امور، نیز فلسفہ اور ذہن وعقل سے وابستہ امور کی نوعیت وحیثیت کی اِس وضاحت کے بعد یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ طبعیات وعقلیات کے یہ دونوں پہلو درحقیقت حقائقِ اشیاء کی فہم و تفہیم کے دو شعبے ہیں۔ چناں چہ ایک طرف اگر: ''عقل ایک جامِ جہانما یا دوربین، خوردبین ہے کہ اُس

❖ ایم-ڈی-مظاہری علیگ

(۱) اِس کی ایک مثال یہ ہے کہ ماہرینِ فلکیات جس تکنیک سے کائناتی رفتار وفاصلے کو ناپتے ہیں، اس کو سائنس کی زبان میں ریڈ شفٹ کہا جاتا ہے۔ جس زمانے میں بگ بینگ نظریہ منکشف ہوا اُس کے کچھ سال بعد (۱۹۶۴ء میں اہلِ سائنس کی اطلاع کے مطابق۔ف) ماہرانِ فلکیات نے فضائے بسیط میں دور اتنے فاصلے پر کوئی شے اتنی تیزی سے حرکت کرتے دیکھی ہے کہ کائنات کی عمر وجسامت کے تمام موجودہ نظریات متزلزل ہوگئے ہیں۔.... (جس نے)''ماہرانِ فلکیات کے تمام وہ آلات بے کار کردئے ہیں، جن سے وہ کائناتی پیمانے پر زمانہ اور فاصلہ کا تعین کرتے ہیں۔''(مذہب اور سائنس ص ۶۵ ص ۱۴۵، مکتبہ اشرفیہ لاہور ۱۹۹۴) کس قدر افسوس ہے اُن اہلِ علم پر جو اِس قسم کے سائنسی اکتشافات کے ساتھ قرآنی ایات کی تطبیق کرتے ہیں اور اس کو اسلام کی خدمت گردانتے ہیں۔

سے ہر شے کی حقیقتِ اصلی اور فرقِ مراتب، اُن کا معلوم ہوتا ہے۔''(۱) تو دوسری طرف موجودات و مصنوعات، صانعِ حقیقی اور موجودِ اصلی کی معرفت کا آلہ وذریعہ ہیں۔ اس لیے مسائلِ کلامیہ کے حوالے سے حضرت نانوتویؒ کے یہاں حقائقِ اشیاء کے مذکورہ دونوں شعبوں سے اِستدلال کے دونوں ہی طریقے پہلو بہ پہلو نہ صرف موجود ہیں، بلکہ اِن دونوں کا مابعدالطبیعاتی پہلو اِس قدر روشن اور نمایاں ہے کہ محسوس اور معقول کا فرق ومقابلہ ہی ختم ہوجاتا ہے:

''جس چیز کو محسوس کہو گے، اُس کے یہ معنی ہوں گے کہ اُس کو وجود محسوس ہوتا ہے۔''(۲)

سائنسی تہذیب پر مبنی افکار

ا-سائنس (Science)

لفظ سائنس لاطینی زبان کے لفظ سائنٹیا (scientia) سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں ''جاننا، Knowledge'' اس لحاظ سے سائنس کی تعریف اس طرح ہے: ''حقائق اور اصولوں کا علم اور وہ معلومات جو ترتیب وار مطالعہ سے حاصل کی جائیں۔''

سائنس کی اسی معنویت کے پیش نظر یونانی دور، نیز قرون وسطی کے علوم اور حکمت کے ماہرین و محققین حکماء مثلاً فیثاغورس، آرکمیدش، تھیلس، افلاطون، ارسطو، بقراط، جالینوس، ابوبکر زکریا رازی، ابن سینا، ابن ہیثم، ابنِ رشد، ابن عربی البیرونی، فخر الدین رازی، ابو القاسم زہراوی اور امام غزالی کو عظیم سائنسداں کہا جاتا ہے۔ اور اب بھی اسی مفہوم میں سائنس کی ماہیت محفوظ ہے، یعنی:

''وہ ملکہ اور مہارت جو یقینی اور قطعی بات کے اظہار کی عکاسی کرتی ہو۔''(۳) برٹرنڈ رسل نے بھی اِسی مفہوم کو ادا کیا ہے:

''جو کچھ آپ جانتے ہیں، وہ سائنس ہے، جو نہیں جانتے، وہ فلسفہ ہے۔'' (برٹرینڈ رسل)

لیکن قرون وسطی کے بعد جدید سائنس کا جو تصور ابھرا، اُس کے تحت پہلے علم کی اُس مخصوص شاخ کو سائنس کہا گیا، جس میں استقرائی طریقۂ کار اختیار کیا گیا ہو۔(۴)

اُس کے بعد مادی کائنات کا خاص مادی تصور کے تحت مطالعہ، سائنس کی حقیقت قرار پایا۔ پھر

---

(۱) تقریر دل پذیر ص۱۴۴

(۲) تقریر دل پذیر ص۳۴۱

(۳) سائنس کی تعریف بذریعہ انٹرنیٹ

(۴) A particular branch of knowledge، دیکھئے: Define science & Dictionary.com

اِس جدید سائنس کے ساتھ خاص تصورِ کائنات، خاص تصورِ حیات اور خاص طریقۂ کار کی قیود نے اُن تمام علوم کو غیر سائنسی قرار دیا جن میں اِن چیزوں کی رعایت نہ رکھی گئی ہو۔ چناں چہ موجودہ احوال میں سائنس کی جو تعریفیں کی گئی ہیں، وہ اِس طرح ہیں:

''نیچر یا فزکس کی شاخوں کا مطالعہ سائنس کہلاتا ہے۔'' ''طبیعیاتی کائنات یا مادی دنیا کا ترتیب وار مطالعہ جو مشاہداتی اور اختباری طریقۂ کار کے تحت کیا جائے۔''

''علم کی وہ شاخ جو مشاہدہ اور اختباری عمل پر مبنی ہو، اور جس کے ذریعہ نیچرل خصوصیات کی نظریاتی وضاحت کی جائے۔''

''نیچر، مادہ اور کائنات کے خواص و اعمال، طریقۂ عمل اور میکانئے کا ترتیب وار مطالعہ جو مشاہدات، اِختبارات، پیمائشوں اور قوانین کے فارمولوں پر مبنی ہو، جن کے ذریعہ اہم امور کے حقائق دریافت کیے جائیں۔''

''علم کی اُس شاخ کو یا اُس ترتیب وار مطالعہ کو سائنس کہتے ہیں جن کی پشت پر ایسے تصورات و اصطلاحات ہوں جنھیں ریاضی کے متعین قوانین کے ذریعہ کنٹرول کیا جاتا ہو۔''(۱)

۲- سائنسی طریقۂ کار (Scientific Method)

یہ بات معلوم رہنا چاہیے کہ علوم وافکار کی تاریخ میں موجودہ ''سائنس اور سیکولرزم اُس نقطہ سے نمو پذیر ہوئی ہیں جہاں بکثرت لوگوں کی نخوت وبدد ماغی اُس سرحد سے آلگی جہاں اُن پر یہ خیال مسلط ہونے لگا کہ خدا کی اب زیادہ عرصہ ضرورت نہیں ہے۔'' (www world history/Famous modern philosopher) دورِ جدید میں سائنس کے طریقۂ کار اور اس کے نتائج سے متعلق فکر اور عقیدے جو مذکورہ ماہیتوں سے ظاہر ہوتے ہیں، کی داغ بیل ساڑھے تین سو سال پہلے گلیلیو کے ذریعہ پڑ چکی تھی۔ ۱۷ ہویں صدی عیسوی میں ہی گلیلیو نے یہ بتادیا تھا کہ علم اور حقیقت کا'' فلسفہ اِس عظیم کتاب یعنی کائنات میں لکھا ہوا ہے جو ہماری آنکھوں کے سامنے ہے؛ لیکن ہم اِس کو سمجھ نہیں سکتے، جب تک کہ ہم اِس کی مخصوص زبان اور علامتیں سمجھ نہ لیں۔ یہ کتاب علم ریاضی کی مخصوص زبان میں لکھی گئی ہے، اور اِس کی علامتیں مثلث، دائرے، اور دیگر اُقلیدسی شکلیں ہیں جن کی مدد کے بغیر اُس کا ایک لفظ بھی نہیں سمجھا جاسکتا۔ بغیر اس کے انسان بیکار بھول بھلیوں ں کی اندھیری راہوں میں بھٹکتا پھرتا ہے۔''(۲)

---

(۱) دیکھیے: Define science & Dictionary.com

(۲) سرسید اور حالی کا نظریۂ فطرت از ڈاکٹر ظفر حسن ص ۱۵۹۔ ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ لاہور

سائنسی طریقۂ کار (Scientific Method) کی دریافت

واقعات میں تجرباتی روح پیدا کرنے، یا بالفاظِ دیگر سائنسی طریقہ وضع کرنے کا سہرا انگریز فلسفی روجر بیکن (۱۲۱۴ تا ۱۲۸۴ء) کے سر باندھا جاتا ہے؛ لیکن اِس باب میں حقیقت یہ ہے کہ روجر بیکن کا ذکر کردہ طریقہ عرب فلاسفہ اور محققین سے ماخوذ تھا۔ ہاں، اس کی طرف یہ بات، البتہ درست طور پر منسوب ہے کہ مطالعۂ فطرت پر شدت وقوت کے ساتھ سب سے پہلے اِسی نے زور دیا، اور اس استقرائی طریقہ (Inductive reasoning) کو اسی نے ترقی دی جو کہ سائنسی طریقۂ کار کا ایک حصہ ہے۔ لیکن سائنس کا وہ طریقہ جس سے سائنسی تہذیب برپا ہوئی اور ماڈرن کلچر کو فروغ ہوا، اُس کی اِبتدا درحقیقت گلیلیو (۱۵۶۴ تا ۱۶۴۲ء) کے کام سے ہوئی ہے، اور اسی لحاظ سے اُسے فادر آف سائنٹفک میتھڈ تسلیم (Father of Scientific method.) کیا جاتا ہے۔(۱) یہ بات دیگر ہے کہ جدید اصولوں پر سائنسی پیش رفت گلیلیو سے بھی پہلے شروع ہوچکی تھی، لیکن طبعیاتی طریقۂ کار کی وضاحت اول گلیلیو کے ذریعہ ہوئی ہے، جس کی بنا پر اُسے فادر آف ماڈرن فزکس (Father of modern physics) بھی تسلیم کیا جاتا ہے۔ فرانس بیکن (Franss bakon ۱۵۶۱ تا ۱۶۲۶) جس نے سب سے پہلے سائنٹیفک میتھڈ کو فارمولائز کیا، اُسے بھی گلیلیو کے ہی کام سے حوصلہ ملا۔

۱۵ ویں اور ۱۶ ویں صدی عیسوی نشاۃ ثانیہ (Rnaissance) کا زمانہ کہلاتا ہے۔

(۱) دیکھئے انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا ۱۹۷۰ء بحوالہ www.Scientificmethod.com/m5-smhistoryhtml

قسط نمبر (۲٦)

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخر الاسلام ❖

۳۔اہلِ سائنس اور اُن کے کا نامے

ماڈرن سائنس کے لیے قوانین اور رہنما اصول کی وضاحت اور سائنسی انقلابات و اصلاحات (Scientific Revolution&Rnaissance) کی ابتدا کوپرنیکس (۱۴۷۳ تا ۱۵۴۳ء) کی دریافت کے ساتھ منسوب ہے۔کیوں کہ سب سے پہلے اِسی نے ۱۵۴۳ء میں نظام کائنات کے باب میں زمین کے بجائے آفتاب کی مرکزیت (Heileocentric theory) کا تصور پیش کیا،جس کی رو سے بطلیموس کے نظریہ مرکزیتِ ارض (Geocentric theory) پر مبنی مسائل غلط قرار پائے۔اس کے اسی نظریہ نے آئندہ متعدد سائنسی انقلابات کے لیے بنیاد فراہم کی۔اس کے بعد جرمن نزاد سائنس داں جونس کیپلر (۱۵۷۱ تا ۱۶۴۳ء) نے سیاروں کی حرکات کے قوانین (Laws of planetary motio) وضع کیے،جنہیں کلیاتِ کیپلر یا قوانینِ کیپلر کہا جاتا ہے۔کیپلر کی اس دریافت نے سائنسی مزاج کی تعمیر میں اہم رول ادا کیا۔چناں چہ اس کے ذکر کردہ قوانین سے کوپرنیکس نیکولس کے مرکزیتِ شمس کی حقیقت اور اس کے اثرات کی تفصیل معلوم ہوگئی،جس کی تائید گلیلیو بھی کر چکا تھا۔(۱) اور کیپلر کے انہیقوانین سے رہنمائی حاصل کر کے ۱۶۸۷ء میں نیوٹن نے قوانینِ کشش وضع کیے اور سیاروں کی حرکات اور اُن کے اعمال جذب و دفع کی وضاحت میں،اور عملی طور پر اُن کے اِطلاقات میں مدد لی۔البتہ: ماڈرن فلکیات وطبعیات کی تعمیر وتشکیل کی اصل بنیاد کوپرنیکس کے مرکز شمس کے تصور کی ہی یافت سے وابستہ ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ مذکورہ تمام ہی محققین سائنسی انقلاب کے بانیوں میں شمار ہوتے ہیں،اور اگر اِن ناموں

---

(۱) اِٹلی نزاد سائنس داں گلیلیو (۱۵٦۴ تا ۱٦۴۲ء) جو کیپلر کا معاصر ہے

کے ساتھ رینے ڈیکارٹ (۱۵۹۶ تا ۱۶۵۰ء) ولیم گلبرٹ (۱۵۴۴ تا ۱۶۹۳ء) اور ٹائیکو براہے کو بھی شامل کر لیا جائے، تو سائنسی انقلاب (Scientific Revolution) کے بانیین کی ،ایک اصولی، اجمالی فہرست مکمل ہوجاتی ہے۔

نشاۃ ثانیہ (۱۴ویں تا ۱۷ویں صدی عیسوی) کا زمانہ تاریخی طور پر قرونِ وسطی اور دور جدید کے مابین پل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسی عہد سے سائنسی انقلابات (Scientific Revolutions) رونما ہونے شروع ہوئے جس میں ریاضی، طبعیات، فلکیات، حیاتیات (بشمول علم تشریح) اور علم کیمیاء میں ترقیات ہوئیں۔ اس کے ساتھ ہی جس چیز نے حالات و خیالات میں انقلاب برپا کیا وہ اِن علوم کو معاشرت اور فطرت (Nature) سے ہم آہنگی کا اِقدام اور سماج سے متعلق ''فطرت'' (Nature) کے تصورات تھے۔ سماجی اور اِجتماعی تحریکات میں، تصوراتِ فطرت کے سائے میں رونما ہونے والی سائنسی تحقیقات کے فکری اثرات کے ظہور کا نام ''روشن خیالی'' (Enlight ذکر آچکا ment) ہے۔ ۱۵۴۳ء میں کوپرنیکس (۱۴۷۳ تا ۱۵۴۳ء) کی تصنیف (۱)

سائنسی انقلاب (Scientific Revolution) کی پہلی ہیئت ظہور (first phase) قدیم علوم کی اِصلاحات تھی جسے سائنسی اصلاحات (Scientific Renaissance) کا نام دیا گیا۔ اس باب میں گلیلیو (۱۵۷۳ تا ۱۶۴۳ء) جس کا ذکر آچکا ہے، کی کاوشیں نہایت اہم ہیں۔ گلیلیو نے کچھ ایسے مشاہدے اور تجربے پیش کیے تھے جن کی بنیاد پر قدیم سے چلے آرہے بعض حتمی اور یقینی نتائج بھی غلط ثابت ہوئے تھے۔ مثلاً سولہویں صدی تک رفتار کے متعلق ارسطو کا پیش کردہ مشہور اصول یہ تھا کہ جب دو چیزیں اوپر سے نیچے کی طرف گریں گی، تو وزنی چیز کی رفتار بمقابلہ ہلکی چیز کے، تیز ہوگی۔ لہذا پتھر کی رفتار بنسبت پنکھ (پر، feather) کے تیز ہوگی۔ لیکن گلیلیو نے اِس اصول کو غلط بتایا، اُس کا کہنا تھا کہ چیز کا ہلکی اور بھاری ہونا رفتار پر اثر انداز نہیں ہوتا، خواہ شے ہلکی ہو یا بھاری دونوں کی رفتار یکساں ہوتی ہے۔ اور اپنے اِس دعوی کو ثابت کرنے کے لیے اُس نے ایک تجربہ کیا۔ اُس نے اِٹلی میں پیسا (Pisa) کے لیننگ ٹاور کے اوپر سے مختلف وزن کی دو گیدیں نیچے گرائیں، نتیجہ یہ سامنے آیا کہ - باوجودے کہ دونوں گیندوں کا وزن متفاوت تھا؛ لیکن - دونوں زمین پر ایک ساتھ پہنچیں۔ (۲) اُس نے بتا یا کہ پتھر کے مقابلہ میں پنکھ کی سست رفتاری کی وجہ ہوا کی مزاحمت ہے۔ پنکھ جب نیچے کی طرف جاتا ہے، تو

---

(۱) Nicolaus Copernicus's De revolutionibus orbium coelestium شائع ہونے کے بعد اس تصور کو عروج ہوا۔

(۲) یہ واقعہ تاریخی طور پر ثابت نہیں ہے۔

ہوا اُس کی رفتار کو سست کر دیتی ہے۔لہذا، اگر کسی مقام پر ہوا مزاحمت نہ کرے، تو پنکھ کی رفتار بھی پتھر جیسی ہی تیز ہو گی۔اِس واقعہ پر ساڑھے تین سو سال گزر جانے کے بعد ۱۹۶۹ء میں اپولو پانزدہم (Appolo-15) مشن کے تحت دو امریکی سائنسدانوں نیل آرم اسٹرانگ اور بز الڈرین (Nail Arm Strong and Buzz Aldrin) نے چاند پر پہنچ کر (جہاں ہوا نہیں تھی) بھاری چیز (ہتوڑا) اور پنکھ کو گرانے کا تجربہ دہرایا، تو اُن کا مشاہدہ حیرت انگیز طور پر وہی تھا جس کا گلیلیو نے دعوی کیا تھا۔گلیلیو کی یہ دریافت دنیائے طبعیات کی دس عظیم ترین دریافتوں میں سے ایک شمار ہوئی۔سائنسی انقلاب (Scientific Revolution) پر مبنی مذکورہ اصلاحات کا یہ سلسلہ جو کوپر نیکس (۱۴۷۳ تا ۱۵۴۳ء) کی مرکزِ آفتاب تصور (Helio centric theory) سے نہایت شدومد سے شروع ہوا تھا ۱۶۸۷ء میں اسحاق نیوٹن کی اُس عظیم کاوش (Principla) کی تصنیف کے ساتھ تھم گیا جس میں اس نے حرکت اور ثقل کے قوانین (Law of motion and Universal gravitation) بیان کیے۔

دریافتیں تو اِس کے بعد بھی مسلسل ہوتی رہیں، اور جیسے جیسے زمانہ آگے بڑھتا گیا، مذکورہ عنوان (قدیم علوم کی اِصلاح Scientific Renaissance) کے نام پر سائنسی انقلاب (Scientific Revolution) بھی رونما ہوتا گیا؛ تھامس نیوکومین (Thomas Neucomen) کے ذریعہ ۱۷۱۲ء میں بھاپ کا اِنجن ڈیزائن ہوا، جس میں ۱۷۶۳ تا ۱۷۷۵ء کے درمیانی عرصہ میں بعض بنیادی اور اہم تبدیلیاں کر کے جیمس واٹ (James watt ۱۷۶۳ تا ۱۸۱۹ء) نے condenser اور Rotatory motion کو علیحدہ کر دیا۔اس عظیم تبدیلی نے لاجسٹک (منطقی طور پر صنعت اور ترقیات کے) حوالہ سے سب کچھ بدل کر رکھ دیا۔سامان کی ترسیل کے ایسے نظام پر کام شروع ہو گیا جس میں انسانی توانائی بہت کم صرف ہوتی تھی اور ٹرانسپورٹیشن اور پروڈکشن کا عمل بڑھتا تھا۔ پھر اس دریافت نے آئندہ کی دریافتوں کی لیے بڑی راہ ہموار کر دی۔جیمس واٹ کے اسٹیم انجن کے بعد بھاپ سے چلنے والے بحری جہاز، آٹو موبائل، طیارے، ٹیلیفون، ریڈیو اور فیکٹری سسٹم کی دریافتیں وجود میں آئیں۔

۱۸۷۶ء میں گراہم بیل کے ذریعہ ٹیلی کمیونیکیشن سلسلہ ایجاد ہوا، اور ۱۹۲۷ء میں پہلی بین الاقوامی کال کی گئی۔ٹیلی کمیونیکیشن دریافت ہونے کے بعد موبائل فون کا سلسلہ شروع ہوا، اور آج دنیا بھر میں موبائل فون استعمال کرنے والوں کی تعداد اربوں میں ہے۔

یہ سب دریافتیں مفید تھیں، اِن کے غلط استعمال نے لوگوں کو مصیبتوں میں ڈالا۔اور ستم بالائے

ستم یہ کہ اہلِ سائنس نے اور اُن کے اتباع و اعتقاد سے متبعین نے بعض نظریات وضع کر لیے۔ آئندہ ہم نمونے کے طور پر چند اہم ترین دریافتیں ایسی ذکر کریں گے جو تمدن کی ترقی میں نہایت اہم اور مفید ثابت ہوئیں ،لیکن مفکرین نے اُن کے ساتھ عقائد و افکار کی وابستگی میں غلو سے کام لیا۔ کیوں کہ نیکولس کوپر نیکس ،فرانسس بیکن ،گلیلو ،کیپلر ،ڈیکارٹ اور نیوٹن وغیرہ نے تسخیر کائنات اور صحیفۂ فطرت کے رازہائے سربستہ کی دریافت کے لیے تجربات و اِختبارات کی بنیاد پر جو استقرائی (Inductive) اصول وضع کئے ،اُس میں اگر وہ اپنے عقلی اور قیاسی اِستنباطات میں حدود سے تجاوز نہ کرتے ،تو جیسا کہ گزشتہ مثالوں سے ظاہر ہوا ،اُن کی دریافتیں انسانوں کی راحت رسانی ،اور انسانیت کی فلاح وترقی کا باعث تھیں ،اور اِس بنا پر یہ سائنس داں تمام انسانوں کی جانب سے تہنیت ،تحسین اور مبارکبادی کے مستحق تھے؛ لیکن افسوس ہے کہ انہوں نے حدود سے تجاوز کیا۔

۴- دریافتیں بیشک حیرت انگیز ہیں لیکن عقیدہ اور فکر کی خرابی سے بچنا بھی ضروری ہے

اِس میں شک نہیں کہ یہ دریافتیں حیرت انگیز ہیں۔ چناں چہ رفتار کے باب میں گلیلیو کی دریافت کی مثال ابھی گزر چکی ہے ،کہ ایک بظاہر بدیہی نظر آنے والا اصول سائنسی اصلاح (Scientific Renaissance) کے معیار پر غلط نکلا تھا؛ لیکن بے احتیاطی یہ ہوئی کہ اِن دریافتوں کی وجہ سے اہلِ سائنس کو خود بھی غلو پیدا ہو گیا۔(۱) اور انہوں نے ایک طرف تو تمام علمی چیزوں میں سائنسی اصلاح (Scientific Renaissance) ضروری خیال کی ،دوسری طرف مذہبی عقائد اور مذہبی اصول و ہدایات کے لیے بھی سائنس ہی کو معیار سمجھ لیا۔ حتیٰ کہ خود گلیلیو کو یہ خیالِ جازم پیدا ہو گیا کہ سائنس اور مذہب کا جب بھی تعارض ہو ،تو سائنس کے مطابق مذہب کی تاویل و توجیہ کرنا ضروری ہے۔ وہ عیسائی مذہب کا پیروکار تھا؛ لیکن سائنسی رجحان کے زیر اثر اُس نے یہ صراحت کی کہ ”انجیل کی تفسیر صحیفۂ فطرت کی روشنی میں متعین کرنا چاہئے۔“

ڈاکٹر ظفر حسن لکھتے ہیں:

---

(۱) اِس موقع پر یہ بات بھولنے کی نہیں کہ ارسطو کی تحقیق ایک مدت تک غالب رہی ہو یا گلیلیو کی تحقیق اُس پر حاوی ہوگئی ہو ،یا کسی اور سائنس داں نے کوئی دریافت کرلی ہو ،یاد رکھنے کی یہ بات ہے کہ اِن میں سے کسی بھی دریافت میں قطعی اور ضروری قانون بننے کی شان موجود نہیں ہے ،یہی وجہ ہے کہ ایک طرف تو نیوٹن نے قانونِ کشش دریافت کیا ،اور اُسے نہ صرف زمین؛ بلکہ تمام نظامہائے عالم کے لیے (Universal law of Gravitation کے طور پر) ضروری قرار دیا ،لیکن بعد میں آئنسٹائن (۱۹۱۶ء) نے نیوٹن کے قانونِ کشش کے مطلق اور یونیورسل ہونے کا انکار کیا ،اور محض اِضافی حیثیت سے اُسے تسلیم کیا ،نیز ۱۹ویں صدی کے آٹھویں عشرہ میں نہایت قوی دلیلوں کی روشنی میں حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے زمین اور مقناطیس کے اندر مذکورہ قوتِ کشش کے ماننے سے ہی انکار کر دیا۔ اور حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کے ”تلازمِ اتفاقی“ کے اصول پر گلیلیو کا ذکر کردہ ”قانونِ رفتار“ بھی ضروری نہیں ٹھہرتا؛ بلکہ وہ محض اتفاقی اور اضافی ہی قرار پاتا ہے۔

''۱۶۱۵ء میں دوربین کے موجد گلیلیو (۱) نے کرسٹینا آف لٹسکنی کو ایک خط میں ''انجیل سے اقتباسات اور اُن کی سائنسی معاملات سے مناسبت'' کے عنوان سے لکھا کہ ''میں سوچتا ہوں کہ فطرت (کائناتِ طبعیہ یعنی سائنس۔ف) کے مسائل پر کوئی بھی بحث ہو، تو ہمیں یہ نہیں چاہئے کہ کتابِ مقدس کی سند پیش کریں؛ بلکہ ہمیں چاہیے کہ ہماری بحث کا انحصار تجربہ اور مشاہدہ پر ہو.... میرا خیال ہے کہ فطرت (طبعی کائنات سے وابستہ امور۔ف) کے بارے میں جنہیں ہمارے حواس محسوس کرتے ہیں، یا جنہیں تجربے ثابت کرتے ہیں، کبھی بھی کوئی شک، یا شبہہ نہیں ہونا چاہیے، فطری (سائنسی۔ف) نتائج کو کبھی بھی الہامی کتابوں کی سند سے رد نہیں کرنا چاہیے۔'' (۲) اس سے بڑھ کر بعض دوسرے اہم اور مشہو سائنس دانوں نے یہ اعلان کیا کہ سائنس اور مذہب کا جب بھی تعارض ہوگا تو سائنس حق پر اور مذہب باطل پر ہوگا۔''

سائنسی انقلابات (Scientific Revolutions) کی پشت پر یہی وہ سائنسی سوچ کا نقطۂ انحراف ہے، جس کی رو سے کائنات کے تصور میں تبدیلی آچکی تھی اور نیچرل ورلڈ یا صحیفۂ فطرت کے مقاصد بدل گئے تھے، جب اس منحرف سوچ کو عملی طور پر سماجی زندگی اور تعلیمی اداروں میں برتا گیا، تو اُس سے افکا اور عقائد میں بھی تبدیلی آئی، اس کے اصولوں کو غیر ضروری وسعت دے کر شریعتِ اسلامی سے مزاحم باور کرایا گیا۔ جس سے مسلمان مفکرین پر بھی ایک مرعوبیت طاری ہوئی اور اُنہیں اِس باب میں تطبیق، توجیہ اور تاویل کی فکر پیدا ہوئی۔ اُن کی یہ روش بہر حال درست نہیں تھی۔ اب ہم سائنس کے چند مسائل ذکر کر کے اصولِ نانوتوی اور شارحِ تھانوی کی روشنی میں، اُن کا عقلی بنیاد پر تحقیقی جائزہ پیش کریں گے۔

۞......۞......۞

---

(۱) دوربین کا موجد گلیلیو کو ڈاکٹر ظفر حسن نے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شہرت کی بنا پر لکھ دیا ہے؛ ورنہ تاریخی شہادت گلیلیو کو موجد قرار نہیں دیتی۔ واقعہ یہ ہے کہ دوربین (Telescope) مقعر اور محدب لنسوں (Convex &Concave lenses) کی دریافت پر مبنی ہے جو چشموں میں لگائے جاتے ہیں۔ نیدر لینڈ اور مڈل برگ میں ۱۶۰۸ء میں بعض محققین اِن دونوں لنسوں کا استعمال کر چکے تھے، اہلِ علم کا مباحثہ بھی، اس پر ہو چکا تھا، اور عملاً یہ ظاہر ہو چکا تھا کہ اِن گلاسوں (شیشوں) کی مدد سے کسی شی کو تین چار گنا بڑا بنا کر دکھایا جا سکتا ہے۔ جب یہ خبر یورپ پہنچی، تو پہلے پیرس میں اُس کے بعد اٹلی میں، اِس قسم کے گلاس تیار کیے جانے لگے، اور چشموں کی دکانوں پر مہیا بھی ہونے لگے۔ پھر ۱۶۰۹ء میں تھامس ہیریوٹ (Thomas Harriot) ۶ گنا پاور کے ساتھ، اِن گلاسوں کی مدد سے چاند کا مشاہدہ کیا۔ اُس کے بعد گلیلیو نے اگست ۱۶۰۹ء میں وینس ایوان (Venetian Senate) میں تین پاور کی دور بین (Three powered Spyglass) کی مدد سے پیش کیا، پھر اِسی کو اکتوبر، یا نومبر ۱۶۰۹ء میں ۲۰ پاور کے آلہ (Twenty powered instrument) میں تبدیل کر کے آسمان کے چاند کا نظارہ کیا، زہرہ کے ۴ سیارچے (Satelite) دیکھے اور ستاروں میں موجود سحابیو کے دھبوں (Nebular patches) کا مشاہدہ کیا۔ (دیکھئے انٹرنیٹ Gallelio project Telescope:) لہذا دوربین کی مدد سے فلکی ستاروں، سیارچوں اور اقمار کا واضح مشاہدہ، یہ گلیلیو کا کارنامہ ہے؛ نہ کہ دوربین کی ایجاد۔

(۲) سرسید اور حالی کا نظریۂ فطرت از ڈاکٹر ظفر حسن ص ۱۵۹۔ ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ لاہور)

قسط نمبر (۲۷)

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخرالاسلام ❖

مسائلِ سائنس

ا۔حرکتِ ارض

ان میں پہلا مسئلہ حرکتِ ارض کا ہے۔کوپرنیکس (۱۴۷۳ تا ۱۵۴۳ء) نے ۱۵۴۳ء میں نظام کائنات کے باب میں زمین کے بجائے آفتاب کی مرکزیت(Heileocentric theory) کا تصور پیش کیا تھا،جس کی رو سے بطلیموس کے نظریہ مرکزیتِ ارض(Geocentric theory) پر مبنی مسائل غلط قرار پائے تھے۔لیکن اس مسئلہ کی مذہبِ اسلام سے کوئی مزاحمت نہیں تھی،جس طرح بطلیموسی نظریہ کے ثبوت پر شریعت کی کوئی چیز موقوف نہیں تھی،اُسی طرح مرکزیتِ آفتاب پر بھی کوئی مسئلہ موقوف نہیں تھا۔آئندہ سطور سے اس کی وضاحت ہوجائے گی۔

امام غزالی نے،نیز اسی طرح امام رازی نے ارسطو کے ارض کے متعلق سکونِ ارض (Stationary Earth) زمین کے کائنات کا مرکز ہونے،اور کائنات کے ایک ہونے کے تصور کو مسترد قرآنی وضاحت کی روشنی میں متعدد کائنات(Multi Universe) کی وضاحت کی۔اسی طرح الامام محمد قاسم النانوتویؒ نے اپنے زمانہ میں ''حرکتِ ارض''تعددِارض اور''دورانِ شمس'' کے باب میں پائے جانے والے فکری انحرافات اور غلو کا ازالہ فرماتے ہوئے سرسید احمد خاں کو ارسال کیے گئے ایک مکتوب میں لکھا ہے:

''کلام شارع میں جس امر کی خبر، یا جس حقیقت کے اثر کا ذکر ہو ہم کو بے تامل ماننا ضرور ہے۔ قدرتِ خدا کے سامنے ایسے امور عظام (مثلاً سات زمین، سات آسمان۔ف) کا پیدا کرنا محال ہو، تو البتہ؛

❖ ایم۔ڈی مظاہری علیگ

ایسی باتوں میں تامل کی گنجائش ہے، مگر آپ ہی فرمائیے کہ اِن باتوں میں سے کون سی بات محال ہے یا سات زمینیں مثل سات توپ کے گولوں کے جدا نہیں بنا سکتا، یہ بھی ملحوظِ خاطر رکھنا چاہیے کہ جیسے طلوع و غروب، صیف وشتاء، خسوف وکسوف کا حساب جیسے اِس صورت میں راست آجاتا ہے کہ آفتاب کو ساکن مانئے اور زمین کو متحرک رکھئے؛ ایسے ہی اِس طرح بھی برابر آتا ہے کہ آفتاب کو متحرک کہئے اور زمین کو ساکن تجویز کیجئے۔ علی ہذا القیاس اگر آفتاب کے لیے حرکتِ سالانہ ہو، اور زمین کے لیے حرکتِ وضعی مخالف جہتِ حرکتِ آفتاب ہو؛ تب بھی ثابت ہے (کہ ”طلوع وغروب، صیف وشتاء، خسوف وکسوف کا حساب راست آجاتا ہے“۔ف) اور اگر (آفتاب وزمیں۔ف) دونوں کو متحرک فی لمدارین رکھئے؛ پر ہر ایک کی جہت جدا ہو، اور سرعت وبطو میں یہ حساب ہو کہ جتنی دیر میں بطلیموسیوں کے نزدیک (Geocentric theory کے مطابق۔ف) آفتاب اپنا دورہ پورا کرتا ہے، اُس سے دو چند دیر تو اُس (آفتاب۔ف) کے لیے (حرکت فی المدار کی صورت میں۔ف) رکھئے۔ اور جتنی دیر میں (Heileocentric theory کے مطابق۔ف) فیثا غورسیوں کے نزدیک زمین اپنی حرکتِ وضعی پوری کرتی ہے، اُس سے دو چند دیر تو اُس (زمین۔ف) کے لیے (حرکت فی المدار کی صورت میں۔ف) رکھئے، تو بھی حساب برابر آ (جا) ئے (گا)۔ اور اگر سرعت وبطو میں اِس تفاوت کے سوا اور تفاوت تجویز کیجئے؛ پر جتنا اِدھر (آفتاب کی طرف۔ف) گھٹتا ہے، اُدھر (زمین کی طرف۔ف) اُتنا ہی بڑھا دیجئے۔ مثلاً یہ چالیس گھنٹے میں دورہ پورا کرے، تو وہ چھپن میں۔ (۔اور اگر سرعت و بطو کے لحاظ سے۔ف) حرکتِ مجوزۂ طرفین (آفتاب و زمیں۔ف) سے کسی کی حرکت زیادہ سریع ہو، تو پھر ہزار ہا اصل نکل آئیں گی۔

اس صورت میں یقینِ احتمالِ یواحد بالیقین اِس سے بھی زیادہ نادانی کی بات ہے کہ کسی پتھر کی فقط حرارت کے وسیلہ سے آگ کا تعین کر لینا؛ کیوں کہ وہاں (آگ کے تعین میں۔ف) دو تین ہی اصل تھی (کہ حرارت فقط آگ ہی سے نہیں پیدا ہوتی؛ بلکہ آفتاب سے، الیکٹرک کرنٹ وغیرہ سے بھی پیدا ہوسکتی ہے سے۔ف) یہاں (آفتاب وزمیں کی حرکت کی سرعت وبطو میں۔ف) میں غیر متناہی احتمال ہیں۔“(۱)

مطلب یہ کہ زمین کی حرکت وسکون کا مسئلہ ایک عقلی مسئلہ ہے جس کے ہر پہلو پر امام المتکلمین محمد قاسم نانوتویؒ نے روشنی ڈالی ہے۔ اب ہم جدید سائنسی پہلو سے مسئلہ پر روشنی ڈالیں گے، اور اُس کے متعلق حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کا کلام بھی ذکر کریں گے۔

جہاں تک زمین کی حرکت (۱۵۴۳ء) کے نظریہ کا تعلق ہے، تو معلوم ہونا چاہیے کہ اسے سائنس

(۱) تصفیۃ العقائد ص ۴۶ تا ۴۸

کی چند عظیم ترین تحقیقات میں شمار کیا جاتا ہے اور اِس کی دریافت کا سہرا کوپرنیکس کے سر باندھا جاتا ہے؛ لیکن یہ بات تاریخی ثبوت کی محتاج ہے۔قبل مسیح واقعات کی تفتیشات یہ ظاہر کرتی ہیں کہ مسئلہ کی تحقیق کا اصل کریڈٹ یونانی فلسفی فیثاغورث کو جاتا ہے'' جس کو حضرت سلیمان علیہ السلام کا معاصر بتلایا جاتا ہے... یونانی سے جو عربی زبان میں کتب فلسفیہ وریاضیہ کا ترجمہ ہوا ہے ان میں یہ مذہب (حرکتِ ارض کا۔ف) منقول ہے جس سے قدامت اس مسئلہ کی معلوم ہوتی ہے۔البتہ چونکہ گم ہونے کے بعد ایک قوم نے اس کو پھر تازہ اور زندہ کیا ہے اس لئے اس قوم کی طرف اس کی نسبت کی جانے لگی۔''(۱) تاریخی نزاع سے قطعِ نظر گردشِ ارض کا مسئلہ ایک عقلی مسئلہ ہے، قرآن کے ساتھ اِس کا تعارض نہیں ہے۔حکیم الامت حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں: ''کسی نص شرعی نے نہ اس (حرکت ارض) کا اثبات کیا ہے نہ نفی کی ہے پس اثباتاً یا نفیاً یہ مسئلہ اسلامی اور شرعی نہیں ہے محض ایک عقلی مسئلہ ہے دونوں جانب احتمال اور گنجائش ہے اور کسی احتمال پر کسی آیت وحدیث پر کوئی اشکال لازم نہیں آتا۔'' اور قرآن سے اِس کا ثبوت فراہم نہ ہونا، قرآن کے حق میں کوئی عیب نہیں؛ کیوں کہ ''قرآن جس فن کی کتاب ہے اس میں سب سے ممتاز ہونا یہ فخر کی بات ہے یعنی اثبات توحید واثبات معاد واصلاح ظاہر وباطن۔اگر سائنس کا ایک مسئلہ بھی اس میں نہ ہو کوئی عیب نہیں اور اگر سائنس کے سب مسئلے ہوں تو فخر نہیں۔قرآن کو ایسی خیرخواہی کی ضرورت نہیں، واللہ تعالی اعلم''(۲) یہی حال زمین کی کرویت (گول ہونے یا بیضوی ہونے) کا ہے، دونوں مسئلے (حرکتِ ارض اور کرویتِ ارض) اگرچہ یقینی اور مسلمات میں سے ہیں؛ لیکن قرآن کی کسی آیت کا مدلول نہیں ہیں۔چنانچہ جس طرح الارض کیف سُطِحَت سے زمین کے کروی نہ ہونے پر دلالت نہیں نکلتی، اسی طرح وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰهَا سے زمین کے کروی ہونے پر بھی دلالت نہیں نکلتی۔

(۲) زمین کا گول ہونا، استدلال کی ایک اور بے احتیاطی

زمین کی حرکت کے بعد زمین کا گول ہونا، بھی نص قطعی یُکَوِّرُ الَّیْلَ عَلَی النَّهَارِ وَ یُکَوِّرُ النَّهَارَ عَلَی الَّیْلِ (وہ رات کو گھما کر لپیٹتا ہے دن پر اور دن کو گھما کر لپیٹتا ہے رات پر۔(۳) مدلول ظاہر کرتے ہوئے ابنِ حزم اندلسی (متوفی ۴۵٦ھ۔۱۰٦۴ء) کی تحقیق عبداللہ عمادی مرحوم (۴) کے حوالہ

(۱) امدادالفتاوی ج٦ ص۱٦۰ تا ۱٦۲ (۲) امدادالفتاوی ج٦ ص۱٦۰ تا ۱٦۲ (۳) تفسیر ماجدی ج٦ ص۱۰۲

(۴) یہ ادیب اور صحافی تھے۔ایک عرصہ تک علامہ شبلی کی ماتحتی میں الندوہ کے سب ایڈیٹر اور ''وکیل'' امرت سر کے ایڈیٹر رہے، عربی اور اردو زبان پر اچھی قدرت تھی۔مطالعہ اور مشق کے زور پر عربی استعداد بہم پہنچائی تھی، لیکن درسیات کی تحصیل وتکمیل سے محروم تھے۔سرسید کے متعدد مضامین ورسالوں کی اشاعت اور ''تہذیب الاخلاق'' کا دوباہ اجراء موصوف کے کارناموں میں سے ہے۔

سے ذکر کرتے ہوئے کہ ''قرآن وحدیث کی براہین تکویرِ زمین ہی کو بیان کرتی ہیں۔'' مذکورہ آیت سے استدلال کا نتیجہ اس طرح ذکر کرتے ہیں ''یہ نص ہے تکویرِ زمین کی۔'' پھر لغت کی شہادت کے طور پر لغوی تحقیق یہ پیش کرتے ہیں۔ ''وَکُلُّ دَوْرٍ کَوْر.''

اب سوال یہ ہے کہ جب ہر دور، کور کہلاتا ہے، تو اس سے لیل ونہار کا دور اور کور تو ثابت ہوگیا، لیکن زمین کی کرویت اور بیضویت پر استدلال کیسے صحیح ہوا؟ لیل ونہار کا تعلق ''اجناسِ عالیہ'' میں سے کیف'' یا ''فعل'' وانفعال'' سے ہے، اور یہ چیزیں مقولہ عرض سے تعلق رکھتی ہیں جب کہ ''زمین'' کا تعلق مقولہ جوہر سے ہے۔ ایسی صورت میں ایک کا دوسرے پر اطلاق کیوں کر درست ہوگا؟

استدلال کی بے احتیاطی دکھانے کا یہ مطلب نہیں کہ ہم زمین کا مسطح ہونا ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ ہرگز نہیں۔ تفسیر بیان القرآن جس کا حوالہ اہلِ حق کی نمائندہ تفسیر ہونے کی حیثیت سے بطور تقابل کے اوپر سے چلا آرہا ہے، اسی تفسیر میں فائدہ کے تحت مذکور ہے: ''وَلیس فی السطحِ دَلَالَةٌ علی عَدَمِ کُرَّةِ الاَرْضِ لِاَنَّهَا فِی النَّظَرِ مسطحة وَلٰکِنْ اَنْ تَکُوْنَ فِی الْحَقِیْقَةِ کُرَّةٌ اِلّا اَنَّهَا لِعَظْمِهَا لَا تُدْرَكُ کُرِّیَّتُهَا'' (۱) زمین کی حرکت اور اس کی کرویت، دونوں مسئلے یقینی، قطعی اور مسلمات میں سے ہیں، لیکن قرآن کی کسی آیت کا مدلول نہیں ہیں۔ جس طرح الارض کیف سُطِحَت سے زمین کے کروی ہونے کی نفی پر دلالت نہیں نکلتی، اسی طرح وَا لْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰهَا سے زمین کے کروی ہونے کے اِثبات پر بھی دلالت نہیں نکلتی۔ (۲)

الامام محمد قاسم النانوتویؒ فرماتے ہیں: ''ہاں جیسے آگ کے وسیلہ سے پتھر کی حرارت کا یقین اپنی آنکھ کے بھروسے، یا کسی مخبرِ صادق کے بھروسے کر سکتے ہیں، ایسے ہی تعینِ احتمالِ واحد (قرآن کے وسیلہ سے زمین کی حرکت کا، یا سکون کا، کسی کا بھی نہیں کر سکتے، ہاں آفتاب کا کر سکتے ہیں۔ ف) اعنی حرکتِ آفتاب بہ وسیلۂ قرآن شریف اعنی جهتِ یسبحون کر سکتے ہیں وغیرہ اور نیز احادیثِ کثیرہ، کر سکتے

(۱) بیان ج ۱۲ص ۹۵

(۲) حضرت محقق دریابادی نے آیت وَا لْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰهَا کی تفسیر میں بھی بے احتیاطی کی ہے۔ انہوں نے تفسیر میں یہ لکھ دیا کہ: ''بعض نے یہیں سے زمین کی کرویت بھی نکالی ہے۔'' اور حوالہ صاحبِ المنار علامہ رشید رضا کا دینے کے ساتھ ہی روح المعانی کی یہ عبارت ''وَهُوَ قَوْلُ بِکُرَوِیَّتِهَا الحَقِیْقَة، اِلَیْهِ ذَهَبَ کَثِیْرٌ'' (م۔ج ۷ ۴۳۸) درج کر کے مغالطہ دیا ہے جب کہ واقعہ یہ ہے کہ ایک طبعیاتی تحقیق کو اس حیثیت سے کہ چونکہ زمین کا ذکر آیا ہے طرداً للباب، طبعیین کے اقوال کا ماحصل بھی بیان کر دیا گیا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ زمین اپنی حقیقت کے اعتبار سے کروی ہے، صاحب روح المعانی کہتے ہیں کہ اکثر محققوں کا یہی قول ہے۔ لیکن خود ان کے نزدیک آیت کی مدلولیت سے اس کو کوئی سروکار نہیں۔ اس لئے اس حیثیت سے روح المعانی کا حوالہ بے سود ہے۔ اور پھر صاحب تفسیر ماجدی کے لئے تو یہ بھی مناسب نہیں تھا کہ آیت کا اشارہ یا دلالت (فیه دلالةٌ او اشارةٌ... کرة او کالکرة فی الاستدارة) دکھانے کے لئے، وہ صاحبِ المنار کی تقلید کرتے، جن کا حال یہ ہے کہ وہ سائنسی تحقیق کی سندوں کو قرآن کریم سے پیش کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔

ہیں۔ باقی اِس سے زیادہ گفتگو کرنی کہ پھر زمین بالکل ساکن ہی ہے، یا کوئی حرکت اس کی بھی ہے۔ اور زمین ٹھوس ہے، یا اس کے بیچ میں کچھ خلو یا آبادی بھی ہے؟ یہ ساری باتیں ہماری توجہ وتوغل کے قابل نہیں؛ کیوں کہ اِمکان ہر طرح کا ہے، اور مخبرِ صادق کی طرف سے کوئی تصریح نہیں۔" (۱)

یہ اصل حقیقت ہے مسئلہ کی لیکن اس باب میں بعض مفسرین نے غلو سے کام لیتے ہوئے یہ لکھ دیا ہے کہ "قدیم تفسیریں جس زمانہ میں لکھی گئی ہیں، کوئی حرکتِ ارض کا خیال بھی نہیں کرسکتا تھا؛ اس لیے اگر مفسرین کرام کے ہاں یہ قول نہ ملے، تو اِس پر حیرت ذرا بھی نہ کرنا چاہیے۔" اور یہ لکھنے پر ہی بس نہیں کیا؛ بلکہ حرکتِ ارض اور کرویتِ ارض کے مسئلہ کو زور لگا کر قرآن کریم کی بعض آیتوں سے ثابت کرنے کی سعی نامشکور بھی کر ڈالی۔ (۲)

(۳) آفتاب کی گردش

حرکتِ ارض کی طرح جدید تفسیروں میں حرکتِ شمس کے مسئلہ میں بھی غلو سے کام لیا جا رہا ہے، لہٰذا اس مسئلہ کی وضاحت بھی ضروری ہے۔

یہ بات معلوم ہے کہ کوپرنیکس (۱۴۷۳ تا ۱۵۴۳ء) نے ۱۵۴۳ء میں نظام کائنات کے باب میں زمین کے بجائے آفتاب کی مرکزیت (Heileocentric theory) کا تصور پیش کیا تھا، جسکی رو سے بطلیموس کے نظریہ مرکزیتِ ارض (Geocentric theory) پر مبنی مسائل غلط قرار پائے تھے۔ کوپرنیکس کی اسی تحقیق کی روشنی میں جرمن نژاد سائنس داں جونس کیپلر (۱۵۷۱ تا ۱۶۳۰ء) نے پہلے تو یہ بتایا کہ سیاروں کی شکل کروی نہیں؛ بلکہ بیضوی ہے، پھر سیاروں کے تین قانون وضع کیے جنہیں کلیاتِ کیپلر یا قوانینِ کیپلر کہا جاتا ہے۔

(۱) سیارے سورج کے گرد بیضوی شکل میں گھومتے ہیں جن کے ایک فوکس پر سورج ہے۔ (۲) ہر سیارے کو سورج کے ساتھ ملانے والا خطِ حاصل مساوی اوقات میں مساوی علاقوں کو واضح کرتا ہے۔ (۳) آربٹ کے پیریڈ کا مربع بیضوی شکل کے سیمی میجر ایکسز کے مکعب کے راست متناسب ہوتا ہے۔

The line connectin the sun to a ☆☆Planets more around the sun in ellipses☆(۱)
The squire of the orbital peruod of ☆☆☆planet swees equal areas in equal time.
a planet is directly proportional to the cube of the mean distance from the sun.

(۱) تصفیۃ العقائد ص ۴۶ تا ۴۸

(۲) دیکھئے تفسیر ماجدی ج ۵ ص ۴۶۲، جلد ۷ ص ۴۳۸ ایڈیشن ۲۰۱۳

قسط نمبر (۲۸)

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخر الاسلام ❖

اِن قوانین کے سہارے ریاضی اور فلکیات کے ماہر کیپلر نے یہ ثابت کیا کہ نظام شمسی میں سورج کے گرد سیاروں کی حرکت بیضوی ہے۔ اور سورج اپنی جگہ پر ساکن ہے۔ کیپلر کی یہ تحقیق ۱۶۰۹ تا ۱۶۱۹ء کے مابین وقفہ میں شائع ہوئی۔(۱) حالات کا اِنقلاب دیکھئے کہ عہد حاضر میں سکونِ شمس کے نظریہ کو بالکل باطل قرار دیا جا چکا ہے اور اب اہلِ سائنس کو آفتاب کی حرکت کا اقرار ہے۔ چناں چہ موجودہ دور کے سائنسدانوں کی ترجمانی کرتے ہوئے ڈاکٹر ہارون یحی لکھتے ہیں: ''ماہرین علمِ فلکیات کے جمع کردہ اعداد و شمار کے مطابق سورج ۷۲۰،۰۰۰ کلو میٹر کی بے حد تیز رفتار سے ایک انتہائی روشن ستارے ''ویگا'' (Vega) یعنی ''نسر واقع'' سے) کی طرف رواں دواں ہے اور اس کی یہ گردش اس کے مخصوص مدار میں ہے جسے ماہرین نے ''سولر اپیکس (Solar Apex) کا نام دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سورج دن میں اندازاً ۱۷،۲۸۰،۰۰۰ کلو میٹر سفر کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ تمام سیارے (Planets) اور طفیلیچی سیارچے (Satellites) بھی، شمسی نظامِ تجاذب کے تحت اتنا ہی فاصلہ طے کرتے ہیں۔'' (۲) اِس طرح یہ طے ہو چکا ہے کہ آفتاب ساکن نہیں؛ بلکہ متحرک ہے۔ اس کے بعد اب یہ تحقیق ضروری ہے کہ آفتاب کی حرکت کس قسم کی ہے۔ اینی ہے یا وضعی؟

زیرِ بحث مسئلہ پر اصولی گفتگو کرتے ہوئے حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم ''ایک کتاب ہے اصلاحِ ارواح کی'' اور اصلاحِ ارواح کا سب سے عظیم مقدمہ توحید کا ثابت

❖ ایم۔ ڈی مظاہری علیگ

(۱) ابتدائی دو قانون ۱۶۰۹ میں اور تیسرا قانون ۱۶۹۰ میں۔

(۲) قرآن رہنمائے سائنس ص ۱۱۱۔ مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور

کرنا ہے، اور سہل واقرب طریق اِس کا اِستدلال بالمصنوعات ہے۔'' اِس ضرورت سے '' کہیں کہیں اِجمالاً واِختصاراً بعض مضامین خلقِ سمٰوات وارض وانسان وحیوان وغیرہ کا بیان ہوا بھی ہے۔ اور چوں کہ تفصیل کی حاجت نہ تھی اس لیے اس (تفصیل۔ف) کا ذکر نہیں ہوا۔ غرض سائنس کے مسائل اس کے مقاصد سے نہیں؛ البتہ بضرورت تائید مقصود کے جتنا کچھ اس میں بدلالت قطعیہ مذکور ہے وہ یقیناً اور قطعاً صحیح ہے کسی دوسری دلیل سے اس کے خلاف کا اعتقاد جائز نہیں۔ اگر کوئی دوسری دلیل اس کے معارض ہوگی بعد تحقیق وہ دلیل ہی مخدوش ہوگی یا تعارض کا شبہ عائد ہوگا ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ دلالت آیت کی قطعی نہو، اس کے خلاف پر ممکن ہے کہ دلیل صحیح قائم ہو، وہاں نص قرآنی کو ظاہر سے منصرف کرلیں گے جیسا اصول موضوعہ میں تحقیق ہوا (جو کتاب الانتباہات المفیدۃ) کے شروع میں مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دلیل نقلی ظنی الدلالت کے قبول کے وجوب پر بھی چوں کہ دلائل صحیحہ قائم ہیں اس لئے اس کو بھی نہیں چھوڑ سکتے۔ ایسی صورت میں نقلی ظنی الدلالت میں تاویل کرکے بھی ظاہر سے پھیر کر عقل کے مطابق کرکے اس کو قبول کریں گے۔ف)(۱)

اس وضاحت کی روشنی میں مسئلہ زیر بحث ملاحظہ فرمائیے۔ حکیم الامت حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں:

'' آفتاب کے لیے حرکتِ اَینیّہ ثابت ہے لظاہر قولہ تعالیٰ ﴿وَهُوَ الَّذِیْ خَلَقَ اللَّیْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِیْ فَلَكٍ یَّسْبَحُوْنَ﴾

ترجمہ: اور وہ ذات ہے جس نے رات اور دن سورج اور چاند پیدا کیا سب ایک دائرہ میں تیر رہے ہیں۔

اور بعض حکماء آفتاب کی حرکت صرف محور پر مانتے ہیں (یعنی حرکت وضعی کے قائل ہیں جیسے چکی کی حرکت اپنے محور پر ہوتی ہے۔ف) جس پر کوئی دلیلِ قطعی قائم نہیں۔ پس حرکتِ اَینیّہ کا قائل ہونا اور بعض حکماء کے قول کا ترک کردینا واجب ہوگا'' کیوں کہ اِس باب میں عقلی قاعدہ یہ ہے کہ جب دلیل نقلی ظنی اور و عقلی ظنی میں تعارض ہو، تو چوں کہ دلیل نقلی مظنون الصدق کے ماننے کے وجوب پر دلائل صحیحہ قائم ہیں جو اصولِ (فقہ) وکلام (یعنی علمِ کلام۔ف) میں مذکور ہیں۔ اور دلیل عقلی

مظنون الصدق کے ماننے کے وجوب پر کوئی دلیل صحیح قائم نہیں، اس لیے اس وقت دلیل نقلی کو مقدم رکھیں گے اور دلیل عقلی کو غلط سمجھیں گے۔''

اس اصولی گفتگو کے بعد نصوص کی تشریح کے موقع پر بھی حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ نے زیرِ بحث مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے:

---

(۱) الانتباہات المفیدۃ ص ۴۵، ۴۶

(۱)'' وَقَدَّرَهٗ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوْا عَدَدَ السِّنِيْنَ وَالْحِسَاب. اس (کی چال) کے لئے منزلیں مقرر کیں (کہ ہر روز ایک منزل قطع کرتا ہے) تا کہ (ان اجرام کے ذریعہ سے) تم برسوں کی گنتی اور حساب معلوم کرلیا کرو۔ منزل سے مراد وہ مسافت ہے جس کو کوئی کوکب شب وروز میں قطع کرلے خواہ وہ مسافت خلا ہو یا ملاء ہو اور اس معنی کر آفتاب بھی ذی منازل ہے، چنانچہ بعض نے وَقَدَّرَهٗ کی ضمیر بتاویل ہر واحد کے دونوں کی طرف راجع کی ہے، لیکن چونکہ قمر کی چال باعتبار سورج کے سریع ہے اور اس کا منازل کو طے کرنا محسوس ہے اس لئے اس کے ساتھ سیر منازل کی تخصیص مناسب ہوئی۔''(۱)

(۲) وَ الشَّمْسُ تَجْرِيْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا .....وَ كُلٌّ فِيْ فَلَكٍ يَّسْبَحُوْنَ. اور (ایک نشانی) آفتاب (ہے کہ وہ) اپنے ٹھکانے کی طرف چلتا رہتا ہے (یہ عام ہے اس نقطہ کو بھی جہاں سے چل کر سالانہ دورہ کر کے پھر اسی نقطہ پر جا پہنچتا ہے اور نقطہ اُفقیہ کو بھی کہ حرکتِ یومیہ میں وہاں پہنچ کر غروب ہوجاتا ہے (چاند سورج) دونوں ایک دنیائرہ میں (حساب سے اس طرح چل رہے ہیں گویا) تیر رہے ہیں۔''(۲)

ان دونوں اقتباسات میں حرکتِ اینی کی دلالت بالکل ظاہر ہے، لیکن گر یہ قول ثابت ہوجاوے کہ شمس کی حرکت کسی مدار پر نہیں، گویا ظاہر معنی میں حرکتِ اینی نہیں ہے کہ جس پر 'سباحت' کا تحقق ہوسکے، تو بتاویل، حرکتِ وضعی پر آیت کی دلالت تسلیم کی جائے گی، جیسا کہ بیان القرآن ہی کا درج ذیل اقتباس اس پر حجت ہے، فرماتے ہیں:

(۳)''فلک گول چیز کو کہتے ہیں۔ چونکہ شمس وقمر کی حرکت مستدیر ہے، اس لئے اس کے مدار کو فلک فرمادیا اور اگر یہ قول ثابت ہوجاوے کہ شمس کی حرکت کسی مدار پر نہیں، تو خود اس کی حرکتِ وضعیہ جو محور پر ہے، ایک کرۂ متوہمہ پیدا کرتی ہے، فلک اس کو بھی عام ہوجاوے گا۔...اور حرکتِ وضعیہ بھی دال علی القدرۃ ہے کہ اتنے بڑے جسم میں تصرف ہے اور یہی مقصودِ مقام ہے۔''(۳)

❁......❁......❁

---

(۱) بیان القرآن، سورہ یونس. پ۱۱، آیت ۵

(۲) بیان القرآن سورہ یٰسین، پ۲۳ آیت ۴۰

(۳) سورۃ الانبیاء۔ پ۱۷، آیت ۳۳ بیان القرآن

قسط نمبر (۲۹)

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخرالاسلام ❖

لیکن اس تاویل کی نوبت آئے گی نہیں، کیونکہ آفتاب کے لئے اپنی حرکت بھی ثابت ہے، اس باب میں اہل سائنس کی جو کچھ تحقیق ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ فلکیات کے ماہرین پہلے صرف حرکتِ محوری (وضعی) کے قائل تھے؛ لیکن دورِ حاضر میں اُنہیں آفتاب کی حرکتِ اینیہ کا اعتراف ہے، وہ کہتے ہیں: ''The sun is in motion,just like any other star''یعنی آفتاب بھی دوسرے ستاروں، سیاروں کی طرح حرکت میں ہے۔ جس طرح تمام سیاروں کی لئے دوقسم کی حرکتیں ثابت ہیں (۱) محوری یا وضعی (Rotational) (۲) اینی، یا مداری (Revolutional)، اسی طرح آفتاب کے لئے بھی ''حرکتِ وضعی'' کے ساتھ ''اینی حرکت اور مداری حرکت'' ثابت ہے، جیسا کہ گزشتہ بیان سے بھی واضح ہوا کہ آفتاب ''بے حد تیز رفتار سے ایک انتہائی روشن ستارے کی طرف رواں دواں ہے۔''

اب یہ بات الگ ہے کہ آفتاب کی یہ روانی اور تیز رفتاری بھی، سورج اور نسر واقع کے مابین فاصلہ کو دیکھتے ہوئے، نہایت سست ہے، کیونکہ اہلِ سائنس نے آج کی دوربینوں اور ترقی یافتہ مشاہداتی ٹیکنالوجی (جس سے لاکھوں کلو میٹر دور محوِ گردش اجرام کو دیکھا جاسکتا ہے)، مشاہدہ کرکے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ''نسر واقع'' (Vega) ستارہ کا سورج سے فاصلہ ۲۶٫۵ نوری سال ہے، ہے، جبکہ سورج اس کی جانب ۲۰ کلومیٹر فی سیکنڈ کی رفتار سے چل رہا ہے'' Vega is 26.5 light years away!...the Sun...travel 26.5 L.Y. at a speed of 20 km|s.'' کہاں ایک لاکھ چھیاسی ہزار میل فی سیکنڈ کی رفتار کی مسافت کا اس قدر بعید فاصلہ ہے، اور کہاں ۲۰ کلومیٹر فی سیکنڈ کی رفتار سے تعاقب۔ لیکن، اِس سے اتنا تو بہرحال ظاہر ہوگیا کہ آفتاب اپنی پہلی جگہ چھوڑ کر آگے بڑھتا ہے اور دوسری

❖ ایم اے مظاہری علیگ

جگہ پہنچتا ہے، اور یہی حرکتِ اینیہ ہے جس کا اہلِ سائنس کو دورِ حاضر میں اعتراف ہے۔ یہ وہی حقائق ہیں جس کے متعلق فکری اصول بطور متن کے حرکتِ ارض کی تحقیق میں حضرت نانوتوی کے حوالہ سے پیش کیے جاچکے۔

(۴) سائنسی قوانین (Scientific Laws) کیا مشاہدہ پر مبنی ہیں؟

(۲) سائنسی قوانین عقلی استدلال پر مبنی ہوتے ہیں جو اکثر توظن وتخمین پر مبنی ہوتے ہیں اور بعض اوقات خیالی ہوتے ہیں۔ اُن کے متعلق دعوی، تحقیق کے مرتبہ کو نہیں پہنچتا۔ لہذا اگر سائنسی مسئلہ کی تردید کسی قوی دلیل سے ہورہی ہو، تو سائنسی خیال کی حمایت درست نہیں۔ اِس کی مثال زمین اور مقناطیس کی قوتِ کشش کا اصول ہے۔ قوتِ کشش کا یہ مسئلہ (Law of Universal Gravitation ۱۶۶۴ء) نیوٹن کا دریافت کردہ ہے۔ لوہا مقناطیس کی طرف جاتا ہے اور اوپر کی چیز نیچے کو گرتی ہے، یہ تو ہر ایک کا مشاہدہ ہے؛ لیکن زمین اور مقناطیس میں کوئی قوت ہے جسے قوتِ کشش کہتے ہیں اور مذکورہ اشیاء کا فعل اِسی قوت کی وجہ سے صادر ہوتا ہے، یہ جز ومتکلم فیہ ہے۔ ایسی صورت میں صرف اُسی وقت تک قوتِ کشش کے اصول پر اطمینان کیا جاسکتا ہے، جب تک یہ دعوی کسی قوی دلیل کے معارض نہ ہو؛ لیکن اگر کسی قوی دلیل کے معارض ہوگا، تو اُس صورت میں دو کمیت والی اشیاء کے مابین قوت (Force of attraction between two masses) کے پائے جانے، اور قوت کا کمیتوں کے راست متناسب ہونے اور معکوس متناسب ہونے کا اصول قابلِ تسلیم نہ ہوگا۔ اسحاق نیوٹن (۱۶۴۲ تا ۱۷۲۷) کے دریافت کردہ عمومی قوتِ کشش کے قانون (General law of Universal gravitation) میں تین طرح کے سوال پیدا ہوتے ہیں:

(۱) کیا زمین پتھر کو مثلاً اور مقناطیس لوہے کو اپنی قوتِ کشش سے کھینچتے ہیں، یا یہ چیزیں اپنے ارادہ ان کی طرف جاتی ہیں؟

(۲) یہ فرض کر لینے کے بعد کہ زمین اور مقناطیس کی قوتِ کشش اشیاء کو اپنی طرف کھینچتی ہے، دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا ان کی یہ خصوصیت ذاتی ہے؟

(۳) کیا طبعی خصوصیت کا اس مفہوم میں جو اہل سائنس مراد لیتے ہیں، واقعۃً کائنات میں کہیں وجود ہے؟

قسط نمبر (۳۰)

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخر الاسلام ❖

طبعی قوت، طبیعت یا Tropism کی تحقیق

مسئلہ کی تحقیق الامام محمد قاسم النانوتوی کی تحریرات کی روشنی میں ذکر کی جاتی ہے۔ مذکورہ مسئلہ پر کلام کرتے ہوئے حضرت نے سب سے پہلے ایک اصول موضوعہ ذکر فرمایا ہے کہ ''وجود'' خدائے تعالیٰ کی صفت؛ بلکہ اخص صفات میں سے ہے، لہٰذا ہر موجود میں موجودات کے مناسبِ حال صفات کا پایا جانا ضروری ہے، ورنہ وہ موجود موجود نہ ہوگا معدوم کہلائے گا، فرماتے ہیں:

''جہاں کہیں نام وجود کا ہوگا خواہ نباتات میں، خواہ جمادات میں، وہاں علم، قدرت صفاتِ وجودیہ بھی ضرور ہوں گی۔ (اگر حیوانات، نباتات، جمادات میں) فرق ہوگا، تو بوجہِ مزید قابلیت ونقصانِ قابلیت، کمی بیشی صفات کا فرق ہوگا جیسے آئینہ وغیرہ اجسام میں کمی بیشیِ قبولِ نور کا فرق ہوتا ہے۔''(۱) اور دوسرے موقع پر فرما چکے ہیں کہ ہر مخلوق کو اپنے خالق کی طرف کم سے کم اِن سات صفتوں کی اِحتیاج ہے: (۱) حیات (۲) علم (۳) مشیت (۴) کلام (۵) ارادہ (۶) قدرت (۷) تکوین۔(۲) اگر فروعات و جزئیات پر اِس اصول کی تفریعات کا جائزہ لیں، تو اس سے اِستبعادات، خوارقِ عادات، خلافِ قوانینِ فطرت کہے جانے والے امور کے عقدے کھلتے چلے جاتے ہیں۔ اور سائنس کے تصورِ Tropism کا رد کھلے طور پر نظر آجاتا ہے۔ مذکورہ اصول کا اِجراء حضرت نانوتویؒ نے ایک بڑے اہم مسئلہ کو عقلی طور پر حل کرنے کے لیے فرمایا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ نے زمین پر یہ بات حرام قرار دے دی ہے کہ وہ انبیاء علیہم السلام کے جسم کو خراب کرے۔ اِس پر معاصر فکر کا ایک مغالطہ ہے، حضرتؒ نے پہلے مغالطہ ذکر کیا ہے، پھر اُس کا اِزالہ فرمایا ہے:

❖ ایم اے مظاہری علیگ

(۱) قبلہ نما ص۱۶۲، ۱۶۳

(۲) تقریر دل پذیر ص ۳۱۸

مغالطہ

''غیر ذوی العقول پر کسی چیز کے حرام ہونے نہ ہونے کے کیا معنی؟ اِس طرح کی حرمت (تو۔ف) ذوی العقول کے ساتھ مخصوص ہے اور غیر ذوی العقول میں وجوب وحرمت محض بمعنی طبیعت و خاصیت وغیر طبیعت وغیر خاصیت ہوں تو ہوں۔''

مطلب یہ ہے کہ شی کی طبعی خصوصیت اور اُس کے لزومِ ذاتی کی وجہ سے کام ہو رہا ہو، اس لحاظ سے اُسے واجب کہہ دیا ہوگا۔ اسی طرح اگر طبعیت اور خاصیت کی وجہ سے کام نہ ہو رہا ہو، تو اس کو حرام کہہ دیا ہوگا۔ ورنہ غیر ذوی العقول کے متعلق یہ کہنا کہ اُن پر فلاں کام واجب ہے اور فلاں باتیں حرام ہیں، بالکل بے معنی بات ہے، اس لیے ''اگر کوئی صفت غیر ذوی العقول میں سے کسی کی خاصیت اور طبیعت ہے، تو اُس کو بہ نسبت اس (صفت کے۔ف) مامور بہ (کہہ دیا ہوگا۔ف) اور اُس صفت کے عدم یا اُس کی ضد کو حرام کہہ دیا ہوگا۔''

کیوں کہ زمین تو جمادِ محض ہے، کوئی ذی حیات اور ذی شعور تو نہیں کہ احکامِ حرام وحلال کی مکلّف ہو سکے۔ لہذا، اُس مٹی میں ہی یہ طبعی بات ہوگی کہ اجسام کو خراب نہ کرے، یا اُن اجسام ہی میں یہ بات ہوگی کہ مٹی سے ملنے کے ساتھ خراب نہ ہوں، یہ مغالطے کی تقریر ہے، آگے جواب ملاحظہ ہو:

امور طبیعی بھی ارادی امور ہیں نہ کہ بے ارادہ طبیعت کا ذاتی اثر

''سو اِس کا جواب یہ ہے کہ ..... حیوانات، نباتات، جمادات بھی جن کو غیر ذوی العقول کہتے ہیں بشہادتِ کلام اللہ واحادیث رسول اللہ علوم وادراک رکھتے ہیں۔ اور وہ بھی مکلّف ہیں۔ اُن کے لائق اُن کے لیے بھی احکام ہیں۔ من جملہ اُن احکام کے اُن کے امور طبیعی بھی معلوم ہوتے ہیں۔''

امور طبیعی جن چیزوں سے متعلق ہیں، وہ اشیاء بھی مکلّف ہیں؛ لہٰذا اُنہیں فاعل بے ارادہ سمجھنا غلطی ہے۔

دلائل

''مگر چوں کہ اول تو اُن کا ذوی العقول ہونا جو مدارِ تکلیفِ شرعی ہے مخفی، نظرِ عوام کو اُس تک رسائی نہیں۔ دوسرے اُن میں تعمیلِ احکام علی الدوام پائی جاتی ہے یعنی اپنے طبائع پر قائم ہیں (ارادی واختیاری طور پر حکم سے اِنحراف نہیں کرتے۔ف)۔ اور یہ شان (کہ اپنے طبائع پر قائم رہیں، اور ارادی واختیاری طور پر حکم سے اِنحراف نہ کریں۔ف) مکلَّفین یعنی جن وبشر سے بہت مستبعد ہے (کیوں کہ جن وبشر کے

اندر سرکشی ہے، اس لیے وہ احکام سے انحراف کرتے ہیں؛ برخلاف غیر ذوی العقول کے کہ اُن میں تعمیلِ احکام علی الدوام ہوتا ہے۔ف)، تو اُن کے علوم و اِدراکات اور ارادات کا اِختفاء اور دوامِ تعمیلِ احکام کا اِستبعاد اہلِ عقولِ قاصرہ کے لیے جن کو کم عقل معقولی کہتے ہیں...... باعثِ انکارِ معنی حقیقیِ امر و نہی ہو جاتا ہے؛ مگر حق یہی ہے (کہ اپنی عقل و شعور کے بساط بھر احکام کے مکلّف جمادات بھی ہیں، اور اپنے ارادے سے تفویض شدہ امور انجام دیتے ہیں؛ لیکن معقولیین اور سائنس کے معتقدین اِس بات کو نہیں سمجھتے۔ف)۔ اور اہلِ حق جن کا دیدۂ بصیرت کشادہ ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ سوا جن و بشر (علاوہ جن و بشر کے، اور موجودات یعنی حیوانات، نباتات، جمادات۔ف) سب بارادہ و اختیار قائم ہیں۔ مگر چوں کہ مثل جن و بشر اُن (غیر ذوی العقول۔ف) میں عصیانِ خداوندی نہیں اور اِس سبب سے اُن کا حال یکساں رہتا ہے۔ دوسرے حواس و اعضاء جو طریق اِدراک اور خدامِ اِدراک ہیں، اور تنفس و کلام و گفتگو وغیرہ جو آثارِ اِدراک و خواصِ آثار میں سے ہیں، (اُن غیر ذوی العقول میں۔ف) پائے نہیں جاتے، تو اُن کا ارادہ مخفی و مستتر ہے، (اِس لیے) اہلِ معقول جن کو عقل سے بہرہ کم ہے اُس کو (غیر ذوی العقول کے علوم و اِدراکات اور ارادات کو۔ف) طبیعت کہتے ہیں، اور اُس کی تعریف میں فاعل بے ارادہ کہہ کے اپنی بے عقلی ظاہر کرتے ہیں۔"

ایک اِشکال کا اِزالہ

مذکورہ بالا وضاحت سے اِس موقع پر جو اِشکال پیدا ہوتا تھا، وہ بھی دور ہو گیا: "کہ اگر یہ کام ارادہ سے اِن اشیائے مذکورہ سے صادر ہوتے، تو کبھی نہ کبھی یوں بھی ہوتا کہ اس کے خلاف ہوتا۔ چناں چہ جتنے کام جان بوجھ کر کیا کرتے ہیں، جیسے کھانا پینا، سونا، اُن میں یہی ہوتا ہے کہ بسا اوقات نہیں کرتے" تو اِس کا جواب یہی ہے کہ "اُن کا حال یکساں"، اور "ارادہ مخفی و مستتر" رہتا ہے، اور سائنسی مذاق پر جواب یہ ہے کہ:

"اِس بات میں کہ پتھر کو جب چھوڑیے، نیچے ہی جاتا ہے اور اِس بات میں کہ جب (کوئی شخص۔ف) کسی آدمی پر تلوار اُٹھاتا ہے، تو بے تامل اُس کا ہاتھ روکنے کے لئے اُٹھے، ظاہر میں کیا فرق ہے؟ جیسا پتھر ہمیشہ نیچے ہی کو آتا ہے، ایسا ہی آدمی کا ہاتھ بھی ایسی صورتوں میں ہمیشہ روکنے کے لئے اٹھتا ہے۔ بایں ہمہ پھر (حملہ روکنے کے لیے آدمی کے ہاتھ کی) اِس حرکت کو مثل رعشہ کی حرکت (Tremer، داء الرقص Chorea) کے بے اِرادہ (Involuntary۔ف) نہیں سمجھتے۔"(۱)

(۱) تقریر دل پذیر ص ۹۹

آخری قسط

مسائلِ کلامیہ کے باب میں

مصنّفاتِ امامِ نانوتوی

استفادہ کا منہاج

مولانا فخرالاسلام ❖

فاعل بے ارادہ کا قائل ہونا بے عقلی کی بات ہے

اور اگر اِس کو طبعی حرکت کہہ کر بے ارادہ ثابت کیجیے، تو اِس خیال کی دلائل کے خانے میں کہیں جگہ نہیں ہے، قطعاً بے دلیل بات ہے۔ اس لیے کہ یہ:

''کون نہیں جانتا کہ فاعل بے ارادہ ایک مفہومِ بے مصداق؛ بلکہ ممتنع (محال۔ف) ہے۔ فعل کے لیے فاعل میں ارادہ شرط ہے، ورنہ وہ اُس کا فعل نہیں، کسی قاسر کا فعل ہے۔ بہر حال فعلِ فاعل (دو قسموں۔ف) ارادی اور قسری میں منحصر ہے۔ فعلِ طبعی ظاہر میں قسم ثالث ہے، ورنہ غور سے دیکھو، تو انہی (ارادی اور قسری۔ف) میں داخل ہے۔''(۱) لہٰذا طبعی حرکت کو فاعلِ بے ارادہ کہنا بے فہمی کی بات ہے؛ بلکہ وہ (طبعی حرکت) بھی ایک قسم کی ارادی حرکت ہے۔

مشاہدہ

کسی پتھر کو کتنا ہی اونچے لے جاؤ، جب چھوڑ دو، تب نیچے ہی کی جانب جاتا ہے، اوپر کو نہیں جاتا اور نہ دائیں بائیں کو سرکے۔ لوہا، مقناطیس کو جس طرف ہو دوڑ کر چمٹ جاتا ہے۔ اب یہ پہچان کہ نیچے ہی کو پتھر آتا ہے، اور طرف کو نہیں جاتا۔ اور لوہا مقناطیس کی جانب ہی دوڑتا ہے، اگر حیات نہیں، تو پھر (یہ پہچان۔ف) کہاں سے آئی؟ اور اگر یوں کہیے کہ زمین پتھر اور مقناطیس لوہے کو کھینچتے ہیں، یہ خود اُس طرف نہیں دوڑتے، تو میں پوچھتا ہوں کہ زمین میں اور مقناطیس میں اگر شعور نہیں، تو یہ تمیز کیوں کر کرتے ہیں کہ

❖ ایم اے مظاہری علیگ

(۱) آبِ حیات ص ۴۳

زمین پتھر ہی کو کھینچی ہے، آگ کے شعلہ کو نہیں کھینچی۔ وہ (آگ کا شعلہ۔ف) برابر اوپر کی طرف کو جاتا ہے اور پھر مقناطیس کو لوہے ہی کی کیا تخصیص ہے؟ لوہے سے ہلکی اور چیزیں بہت ہیں، اُن کا کھینچنا چنداں کچھ دشوار بھی نہیں، اُنہیں کیوں نہیں کھینچتا؟ (۱) اور اگر یوں کہئے کہ یہ حرکتیں یا یہ کشش، طبعی ہیں (۲) اور اس کے یہ معنی لئے جائیں کہ حقیقت میں یہ حرکتیں، یا یہ کشش ان ہی اشیائے مذکورہ کا کام ہے اور یہی یہ کام کرتے ہیں، پر انہیں اپنے کام کرنے کی خبر نہیں ہوتی، تو یہ بات تو جسے کچھ بھی شعور ہوگا، سمجھ جائے گا کہ کیسی بے شعوری کی بات ہے۔ اِس سے تو یہی بہتر ہے کہ یوں کہئے کہ ان میں جان ہے اور یہ کام جان بوجھ کر کرتے ہیں۔''

کششِ طبعی کے ایک اور معنی

''اور اگر طبعی کے یہ معنی لیجئے کہ خداوندِ کریم نے اپنی عادت یوں مقرر کرلی ہے کہ پتھر کو مثلاً جب کوئی چھوڑے، تو وہ اُسے نیچے ہی کو پہنچادے، تو یہ بات مسلّم اور سر آنکھوں پر۔ کیوں کہ ہم تو اِن افعال کیا، اپنے افعالِ ارادی کو بھی خدا ہی کا کیا سمجھتے ہیں۔ چناں چہ اُوپر اِس کا مذکور ہوچکا ہے۔'' (۱)

(۱) ملاحظہ ہو تقریر دل پذیر ص ۳۹ تا ۴۷

حرکت بغیر شعور کے نہیں اور شعور بغیر روح اور حیات کے نہیں

مگر ''اِس عالمِ اسباب میں یہ پتھر کی اور لوہے کی حرکت کس سبب سے ہوتی ہے اور خداوندِ حقیقی کس آلہ سے یہ کام لیتا ہے؟'' سبب کی یہ دریافت بہت مشکل ہے؛ کیوں کہ اگر حرکت کا سبب قوتِ کشش مان کر یہ سمجھ لیا گیا کہ پتھر کی اور لوہے کی حرکت اسی سبب سے ہے، تو یہ دعوی باطل اور عقل کے فرائض سے متجاوز ہیں۔ عقل کا یہ کام نہیں کہ وہ یہ فیصلہ کرے کہ پتھر کی زمین کی جانب حرکت اور لوہے کی حرکتِ جذب ،قوتِ کشش کی وجہ سے ہے۔ اِس قوت کی طرف یہ اِنتساب عقل کے وسیلہ سے دریافت نہیں ہوا ہے؛ بلکہ یہ سائنس کا مفروضہ ہے، جس کی اہلِ سائنس کے پاس کوئی دلیل نہیں۔

یہ تو حضرت نانوتویؒ کے ایرادات تھے، پھر لطیفہ یہ پیش آیا کہ بیسویں صدی میں مشہور سائنسداں

---

(۱) تقریر دل پذیر ص ۹۸

(۲) واضح رہنا چاہئے کہ طبعی کے معنی فلاسفہ اور اہل سائنس کے یہاں ایسی خصوصیت کے ہیں جو شئ کی ذاتی ہوا کرتی ہے لیکن اس میں ارادہ اور شعور نہیں ہوتا۔ سائنس میں ایسی ذاتی اور غیر ارادی خصوصیت اور فعل کے لیے Tropism کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ فلاسفہ کے یہاں طبیعت اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ جس پر بعدِ مجرد کی بحث میں ''اشکالِ طبعی'' پر گفتگو کے ضمن میں رد فرمایا گیا ہے کہ: بعد کے متناہی اور غیر متناہی کی بحث میں پیش آنے والی دشواری ''جبھی تک ہے، جب تک یہ بات مان رکھی ہے کہ اشکال سب کی سب طبعی ہیں۔ اور اگر یوں کہیے کہ اجسام ''اشکالِ طبعی'' اول تو طبعی نہیں۔'' (تقریر دل پذیر ص ۹۸،) اور حکیم الامت حضرت تھانویؒ ''تلخیص ہدایۃ الحکمۃ'' میں فلاسفہ کے اِن اقوال کے کہ ''کُلُّ جسمٍ فَلہ حیِّز طبعی .... ''کُلُّ جسمٍ فَلہٗ شکل طبعی کے جواب میں فرماتے ہیں: ''لا دلیل علی وجوب الطبیعۃ المقتضیۃ لہذہ الاحکام۔'' (تلخیص ہدایۃ الحکمۃ ص ۹۹)

اور نظریہ اضافیت کے بانی آئنسٹائن (۱۸۷۹تا۱۹۵۵) نے بھی حضرت نانوتویؒ کی اِس تحقیق پر ۳۶، ۳۷ سال گزر جانے کے بعد ۱۹۱۶ء میں قوتِ کشش کے عقیدہ کو مفروضہ ہی قرار دیا۔ ریاضی کے ماہر ڈاکٹر رضی الدین نے زمان و مکان کے جدید تصور اور نظریۂ اضافیت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

''کسی جسم کی حرکت کے متعلق یہ کہنا کہ حرکت ایک قوت (قوتِ کشش۔ف) کی وجہ سے ہوتی ہے، غیر ضروری پیچیدگی پیدا کرتا ہے۔ زمین اگر سورج کے گرد چکر لگا رہی ہے، تو اِس کی کیا ضرورت ہے کہ زمین اور سورج کے درمیان تجاذب کی قوت فرض کی جائے جو زمین کو گھما رہی ہے۔ یہ کیوں نہ کہا جائے کہ سورج کے اطراف مکان زمان ایک خاص حالت میں ہیں۔ اور اُس مکان زمان میں زمین اپنے آسان ترین راستہ پر جا رہی ہے، اور قوتِ تجاذب کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔(۱)

عالمِ اسباب میں جو کچھ ہے، کسی سبب سے ہوتا ہے۔ اگرچہ خالقِ حقیقی تو وہی ہے۔ جیسے جو کچھ بڑھئی چھیلتا ہے، یا تراشتا ہے، وہ کسی اوزار ہی سے ہوتا ہے۔ فرق فقط اِتنا ہے کہ خدا بے سبب بھی کر سکتا ہے۔ جیسے اسباب کو بے سبب بنا دیا، (ایسے ہی کسی بھی واقعہ کو بے سبب پیدا فرما دے۔ یہی خرقِ عادت کی حقیقت ہے۔ جیسا کہ ابھی ذرا پہلے ''اتفاق کی ماہیت'' کے ذیل میں مذکور ہو چکا۔) اور بڑھئی سے بے اوزار کچھ نہیں ہو سکتا۔''

پھر ''طبعی'' کی اصطلاح کا مزید تجزیہ کرتے ہیں اور یہ تجزیہ نیوٹن کے قوانینِ حرکت (Laws of motion) کے مسلمات پر مبنی ہے اور ساتھ ہی طبعیات کے force اور power ارادہ اور قسر کے تمام سائنسی پہلوؤں کی رعایت کے ساتھ ہے، بس فرق صرف یہ ہے کہ اِن سے حاصل ہونے والے مابعد الطبیعاتی نتائج جو حضرت نانوتویؒ دکھلا رہے ہیں، اہلِ سائنس چوں کہ مادیاتی ضابطوں کے حصار سے نکل پانے کی صلاحیت نہیں رکھتے، اس لئے عارضی چیزوں کو اپنے سائنسی حتمی ضابطے کے تحت دائمی قرار دیتے ہیں۔ لیکن حضرت نانوتویؒ تو اُس ضابطہ پر ہی نکیر فرماتے ہیں کہ:

فلاسفہ اور اہلِ سائنس کے ذکر کردہ: ''طبعی اوصاف بھی پورے طور پر طبعی نہیں، ایک طرح سے وہ بھی عارضی ہیں۔ بسا اوقات دوسرے کے زور اور غلبے کے سبب زائل ہو جاتے ہیں۔ کون نہیں جانتا کہ پانی کی برودت طبعی ہے اور پھر آگ کے غلبے کے سبب کتنا کچھ گرم ہو جاتا ہے۔ اور ہر پتھر کی یہ طبعی بات ہے کہ اوپر سے نیچے ہی کو گرتا ہے، مگر بایں ہمہ اگر ہم تم اسے اوپر پھینک دیں، تو اوپر چلا جاتا ہے۔''

(۱) مذہب اور سائنس از مولانا عبدالباری ندویؒ ''مقدمہ'' از ڈاکٹر محمد رضی الدین سابق وائس چانسلر اسلام آباد۔ ص ۱۶

یہ تو محسوسات اور مشاہدات پر مبنی مثالیں ہیں، اس لئے اہلِ سائنس کے یہاں اِس کے بھی ضابطے ہیں، چناں چہ برطانیہ کے مشہور سائنسداں نیوٹن نے یہ قانون وضع کیا کہ:

''کائنات میں ہر شے ساکن ہمیشہ ساکن رہتی ہے جب تک کہ اُس پر کسی بیرونی قوت کا اثر نہ پڑے اور ہر شے متحرک ابد تک خود بخود حرکت کرتی رہے گی تا آں کہ کوئی قوتِ خارجی اُسے روک دے۔''

پھر اِس قاعدہ کے اِجراء میں جو غلطی ہوئی، وہ یہ کہ اِس قانون کا اِنطباق افلاک کی حرکت پر کر کے کہہ دیا گیا کہ افلاک کی حرکت دائمی ہے۔(۱) یعنی اُس پر خارج سے اثر انداز ہونے والی کوئی قوت ہے نہیں، اِس لئے یہ افلاک اپنی ''طبیعت'' کے اثر کے تحت ہمیشہ حرکت کرتے رہیں گے۔لیکن ''بیرونی قوت'' شے کی حرکت اور سکون تبدیل کرسکتی ہے، سے نیوٹن کا ذہن رسا اِس حقیقت تک نہ پہنچ سکا جسے حضرت نانوتویؒ نے ظاہر فرمایا:

''پر خدا سے زیادہ زور والا نہیں کہ اِس کی ذات وصفات میں اُس (زور والے) کا زور چل سکے، بلکہ کسی میں کسی قسم کا زور نہیں۔خدا کے سامنے سب بمنزلہ آلات اور اوزاروں کے ہیں۔زور ہے تو خدا ہی میں ہے...ہاں خدا کے زور اور تاثیر کے حق میں جتنی مخلوقات میں زور والے اور تاثیر والے ہیں بمنزلۂ پانی کے نل کے ہیں، جیسے نل میں پانی بہہ بہہ کر آتا ہے، ایسا ہی خدا کے زور اور تاثریں زور والوں اور تاثیر والی اشیاء میں کو بہہ بہہ کر آتی ہیں۔''

(۱) فلکیات جدیدہ از مولانا موسیٰ روحانی بازیؒ